Ph. M. 412 m

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Digitized by Google

Der

# Anfang der Philosophie

mit einer Grundlegung

der

## Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften,

von

**Dr. Jac. Fried. Reiff.**

Stuttgart.
Verlag von A. Liesching & Comp.
1840.

Digitized by Google

Ph. u. 402 m

97 15

Digitized by Google

# Vorrede.

Das Interesse für die Philosophie hat in unserer Zeit, die Grenzen der bloßen Schule überschreitend, so sehr an Allgemeinheit gewonnen, daß eine philosophische Schrift, welche der gesammten Philosophie eine neue Grundlage zu geben sucht, schon darum die Aufmerksamkeit einer größern Anzahl auf sich zieht, und zugleich eher auf unpartheiische Richter hoffen darf, als in Zeiten, wo die Philosophie nur der Schule angehört. Ist zudem die Schule selbst mit sich entzweit, so entsteht in ihr selbst ein freieres Verhältniß zum geltenden Systeme, und somit auch eine größere Geneigtheit, ein Buch unbefangen zu beurtheilen, welches von der herrschenden Philosophie wesentlich abweicht. Insofern wird die Schrift, welche ich hiemit dem Publikum vorlege, eine geneigte Aufmerksamkeit sich versprechen dürfen. Ich hatte, als ich den Plan zu derselben entworfen, zunächst den Zweck, den Anfang der Philosophie sicher zu stellen, denn es ist natürlich, daß, wenn die Aufgabe der Philosophie auf eine abweichende Art gelöst werden soll, sie vor allen Dingen anfangen und eine sichere Grundlage der Lösung ihrer Aufgabe sich geben muß. Sodann wollte ich in mehr oder minder allgemeinen Umrissen zeigen, wie von diesem Anfange aus das System selbst in seiner Gliederung sich bilden müsse. Hieraus entstand eine Grundlegung der Encyclopädie der phi-

Digitized by Google

losophischen Wissenschaften, welche eine Uebersicht über den Organismus der Philosophie und dessen einzelne Theile gewährt; die ganze Natur und Bedeutung des Anfangs konnte erst durch seine Entwicklung und Vollendung im Ganzen deutlich werden. Einzelne Wissenschaften, welche dem Kreise meiner Studien bisher mehr fern lagen, oder hier blos die Angabe ihrer Stellung im Ganzen zu fordern schienen, sind hiebei kürzer behandelt worden; an eine bloße Grundlegung der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften kann billigerweise blos die Forderung gemacht werden, daß das bestimmte Verhältniß der einzelnen Wissenschaften zum Ganzen angegeben werde; ich habe bei der Philosophie der Natur und der Logik auf die Billigkeit dieser Forderung gerechnet, bei den andern habe ich Weiteres zu leisten versucht.

Man hat in neuerer Zeit schon verschiedne Versuche, wie man's nennt, neue Systeme der Philosophie zu errichten, gesehen. Allein sie waren nur Correctionen des geltenden Systems, denen immerhin eine allgemeine Tendenz zu Grunde lag, ohne daß sie jedoch über die bloße Tendenz hinausgekommen wären. Wenn ich nicht irre, sind es hauptsächlich zwei Tendenzen, welche mit dem herrschenden Systeme entzweiten: die Tendenz der Anschauung, und die der Persönlichkeit. Beide treten nicht vereinzelt auf, sondern immer mit einander, aber doch sind sie verschieden, und haben verschiedne Repräsentanten. Sie sind innerhalb der Schule sich sehr schroff entgegengesezt; ausserhalb derselben streben sie zusammen. Der aufmerksame Leser wird in dem Buche, das ich ihm vorlege, leicht finden, daß ich mit diesen Tendenzen vollkommen einverstanden bin. Aber ich fordere, dieselben in ihrem schroffsten Gegensaze zu denken, das Ich als vollkommen in sich reflectirt, und die Aufhebung dieser Reflexion, die

Digitized by Google

Anſchauung, ſcharf zu ſcheiden, wenn die wahre Einheit beider erreicht werden ſoll. Wie leicht machen es ſich diejenigen, welche über Hegel hinausgegangen ſind, beide Elemente zu vereinigen! Sie fordern die abſolute Perſönlichkeit und die Anſchauung mit Recht, aber es koſtet ihnen nicht viel Mühe, die Identität beider zu behaupten. Darum bleibt ihr Syſtem eine bloße Tendenz; ihre Tendenz würde nur dann ein Syſtem und könnte ſich in einer Entwicklung ausbreiten, wenn ſie den Gegenſaz dieſer Elemente faßten, auf den Urſprung deſſelben zurückgingen, und dann die Reduction des Gegenſazes zur Einheit nachwieſen. Wenn ſie dem Hegel'ſchen Syſteme zum Vorwurfe machen, daß die Perſönlichkeit und die Anſchauung in ihm nicht zu ihrem Rechte komme, ſo kehrt ſich dieſer Vorwurf gegen ſie ſelbſt; denn beide kommen nur dann zu ihrem Rechte, wenn ſie vor allen Dingen ſo ſcharf als möglich geſchieden werden. Der Mangel dieſer Scheidung iſt der gemeinſame Fehler des Syſtems und der Tendenzen, die über das Syſtem hinausſtreben. Aber in der That hat das Syſtem hierin einen entſchiednen Vorzug; der Geiſt, um ſich zu wiſſen, um Geiſt zu ſein, entwickelt ſich in ihm, dieſe Entwicklung enthält es unmittelbar, daß der Geiſt ſein Selbſtbewußtſein erſt durch Aufhebung eines Gegenſazes ſich erſchaffen muß. Dieſen nothwendigen Prozeß leugnen diejenigen, welche das Syſtem zu corrigiren unternommen haben, damit haben ſie die Möglichkeit des Syſtems ſelbſt aufgehoben. — Hiemit hängt ein weiterer Fehler dieſer Tendenzen zuſammen, durch welchen ſie namentlich bei der Religioſität der Zeit großen Eingang gefunden haben. Die abſolute Perſönlichkeit iſt nach der Anſicht dieſer Philoſophen unmittelbar fertig; es gefällt ihr zwar, ſich der Anſchauung des Menſchen preiszugeben, und in

Digitized by Google

der Entwicklung der Welt sich darzustellen, ohne daß man weiß, warum es ihr so gefällt, aber sie selbst ist das alles auf ein Mal jenseits der Welt. Ohne Zweifel ist die absolute Persönlichkeit nicht möglich, ohne die Momente ihrer Entwicklung zum Zumal zusammen zu fassen; die Ichheit ist gerade der feste, ruhige Punkt im vollkommnen Wechsel ihrer Elemente. Aber sie tritt damit in ein Verhältniß zum Object, und bildet sich erst durch dieses Verhältniß in einer sehr ausgedehnten Entwicklungsreihe zur absoluten Persönlichkeit, und diese selbst steht nothwendig in einem Verhältniß zur Welt, in welchem ihr das Prädikat der Gottheit unmöglich zukommen kann. Denn sie bedarf des Objects, um ihrer selbst bewußt zu sein, und indem sie dabei zugleich in ihr selbst das Band des Selbstbewußtseins knüpft, ist sie schlechthin hinaus über sich und das Object, und in diesem Hinaussein der absoluten Persönlichkeit über sich und das Object erst ist der wahrhaftige Gott.

Was kann uns berechtigen, über uns hinauszugehen und ein Reales ausser und über unserem Selbstbewußtsein anzunehmen? diese Frage — seit Kant die Frage der Philosophie — wird durch die Lehre von einer in sich beschlossnen, in sich fertigen Persönlichkeit abgeschnitten, hier ist keine Ahnung jenes Widerspruchs im Begriffe des Ich vorhanden, aus welchem jene eigenthümlich philosophische Frage hervorgegangen ist. Ich finde nicht, daß jene Lehre einen Beweis der Transscendenz ihrer Persönlichkeit gegeben hat, aber das weiß ich, daß der Begriff dieser Persönlichkeit gerade darum falsch ist, weil sie über den Menschen hinausgedacht wird. Um den wahren Begriff der Persönlichkeit zu gewinnen, müssen wir sie im Menschen festhalten. Hier deckt sich uns die Nothwendigkeit auf, ihre Elemente, die Reflexion in

Digitized by Google

sich, und die Anschauung, in welcher diese Reflexion als aufgehobne ist, bestimmt zu scheiden; und hiemit eröffnet sich vor uns das Drama des Selbstbewußtseins, dessen tragische Natur uns nicht abhalten darf, in es einzugehen, weil wir sicher hoffen dürfen, daß es seine Widersprüche zur Versöhnung überwinden werde. Sind wir einmal dazu gekommen, das Selbstbewußtsein in uns als absolutes festzuhalten, ohne es irgendwie an ein Jenseits entschlüpfen zu lassen, dann erst wird jene Tendenz der Persönlichkeit und der Anschauung uns in ihrer ganzen Bedeutung erscheinen, die Schärfe ihres Gegensazes wird heraustreten, und die Hoffnung einer neuen, wahren Versöhnung derselben wird sich uns bilden. Und dann erst werden wir auch mit vollkommner Sicherheit eine transscendente Realität aufstellen können.

Jene Lehre von einer in sich fertigen, vollendeten, harmonischen Persönlichkeit, welche an die Spitze der Welt gestellt wird, kann das Zeichen eines glücklichen Geistes der Zeit scheinen, denn der menschliche Geist feiert darin nur die Apotheose der Form, welche sein eignes Selbstbewußtsein erreicht hat. Aber dieses glückliche Zeichen verkehrt sich in ein sehr unglückliches, sobald man die Voreiligkeit bemerkt, mit welcher diese harmonische Einheit behauptet wird, sobald man einsieht, daß die in ihrer Unterscheidung zum Bewußtsein gekommnen Elemente des Ich auch wirklich ihre Scheidung fordern. Die Schärfe dieser Scheidung weist auf eine Revolution des Selbstbewußtseins hin, welche entscheidender und erschütternder als alle bisherigen eine völlige Umgestaltung desselben zur Folge haben muß. Die Lehre von einem absoluten Geiste, von einer absoluten Persönlichkeit (welche mit der ersten genau zusammen hängt), stellt einen Begriff des Ich auf, das als selbstbewußtes Alles in sich

Digitized by Google

ſchließt, das kein inneres Bedürfniß hat, ſich für eine Realität auſſer ihm, als ſeinem Leben, ſich zu öffnen, und daher in ſich befriedigt ſich ſelbſt als alle Realität genießt. Wir dürften uns glücklich ſchäzen, einen ſo hohen Begriff des Selbſtbewußtſeins erreicht zu haben, wenn nicht gerade dieſer Reichthum — die baare nackte Armuth wäre. Mitten in ſolchem Reichthum ergreift den Geiſt das unglückſelige Gefühl einer innern, realitätsloſen Leerheit; ſtatt daß er ſelbſt in ſich alles Leben wäre, iſt er gerade darum, weil er es in ſich ſein will, weil er in ſich alles Leben abſorbirt, nur das Grab aller Realität und alles Lebens. Denn in dem Wechſelſpiel ſeines Lebens, aus ſich hinauszugehen und in ſich zurückzukehren, ſich zu öffnen und ſich zu ſchließen, iſt es das lezte Element, welches er feſthält; aber damit iſt nur der Wechſel ſiſtirt, und das andere Element, in welchem der Geiſt nach auſſen ſich öffnet, um drauſſen ſein Leben zu finden, ebenſo feſtgehalten. So kommt es dem Geiſte zum Bewußtſein, daß er in ſeiner Rückkehr in ſich, weil er in ihr aus ſich hinaus, hier die Realität zu finden, getrieben iſt, alle Realität begraben hat. An die Stelle der reinen Befriedigung ſeiner ſelbſt mit ſich tritt das Gefühl eines Drangs nach Realität auſſer ihm, ein Hunger und Durſt nach Leben, deſſen Mangel er in ſich fühlt; „Daſein, Daſein! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt, als in die Arme des Todes ſtürzen.“ Die in ſich fertige, vollendete Perſönlichkeit iſt die heftigſte, ruheloſe Sehnſucht nach einer Realität auſſer ihr geworden; ſie hat ihren Haltpunkt in ſich verloren; aus dem reinen Denken ſind wir herausgetrieben, wir fordern eine Anſchauung, eine wirkliche Realität, an die wir unſer Selbſt befeſtigen können. Das Selbſtbewußtſein iſt in ſich vernichtet, drauſſen iſt ſein Leben; wir wollen eine wahre Wirklichkeit ohne Täu-

Digitized by Google

ſchung, um in ihr unſer Leben und unſere Verſöhnung zu haben. — Ihr habt dem Geiſte, um ihn zu verherrlichen, alle Realität geopfert, aber auf ſeinen Trümmern habt ihr ihm ſeinen einſamen Thron erbaut, und ſeine Geſchichte, ſeine Gegenwart zu einer Ruine gemacht, in der er trauernd wandelt, der Schatten eines geweſnen, reichen Lebens. Für euch iſt die Natur nur der Abfall des Geiſtes von ſich ſelbſt, ſeine Knechtsgeſtalt, hinter welcher er ſeine göttliche Majeſtät verbirgt; aber dieſe Majeſtät iſt nur eine glänzende Armuth. Gebt ihm eine Anſchauung, die Anſchauung der Natur, des Univerſums, er wird wieder aus dem Grabe, in das er alles Leben verſenkt hat, auferſtehen und Leben und volle Genüge haben. Dann erſt ruht er aus von dem innern Leiden der Sehnſucht, das ihm entſtand, als er alle Realität auſſer ihm von ſich gewieſen hatte, und ſich vermaß, in ihm ſelbſt alles Leben zu haben. Aber es war die reine Rückkehr in ſich ſelbſt, das reine Erfaſſen ſeiner ſelbſt, als Hinaus über das, was da iſt, wodurch der Geiſt beſtimmt wurde, ſich ganz nach auſſen zu öffnen und aufzugehen in der Anſchauung des Göttlichen, das ihm auſſer ihm erſcheint. Darum weiß er ſeine Hingebung als ſeine That, ſeine Kraft hat er in ſeinem Leiden; es iſt die Fülle ſeines Innern, die ihm die Anſchauung hat entgegentreten laſſen, und er kennt keinen Gott, der ihn zum bloßen Leiden verurtheilte. Sein Idealismus, der er war, ehe die Welt war, und aus welchem die Welt entſprang, iſt ſein Selbſtbewußtſein geworden, ſeine urſprüngliche ſchöpferiſche Kraft, welche am Anfange in ihrem Werke, der Welt, verloren gehend fort und fort in ihm ſchuf und wirkte, um ſich wieder zu erreichen, iſt zum Tag des abſoluten Selbſtbewußtſeins hervorgebrochen, in welchem der Geiſt ſich erinnert, nur ſein Werk im Angeſchauten zu erblicken, und daher gewiß iſt, ſich ſelbſt in ihm wieder zu finden, aber auch

Digitized by Google

als Hinaus über das Angeschaute seine reine Kraft in seinem Gotte zu haben. — Hier erst haben wir eine Einheit, eine Harmonie des Selbstbewußtseins, welche den Gegensaz nicht ignorirt und über ihn hinwegeilt, sondern ihn überwindet. In der That, wollen wir jene reine Harmonie erreichen, es wird uns nicht gegönnt sein, so leichthin, wie im Genusse, sie zu erhaschen, sondern wir werden sie nur von der vollständigen Disharmonie aus erreichen können. Die Versöhnung des Geistes muß seine That sein, sie wird ihm nicht geschenkt. Aber ist sie nur als seine That, dann muß er die Kraft und den Muth haben in den völligen Verlust seiner selbst einzugehen, die Schauer dieses Verlustes nicht zu scheuen, und aus ihm sich wiederherzustellen. Doch was rede ich hier von Forderungen? die eigne unwiderstehliche Nothwendigkeit des Selbstbewußtseins zieht es hinab in diese Tiefe des reinen Verlustes seiner selbst, und in seiner Natur liegt es, daß es aus der reinen Erniedrigung dieses Verlustes seiner selbst heraus sich frei in seiner reinen, ganzen Hoheit, wie eine neue Welt, erhebt. „Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet."

In der Tiefe dieses Gegensazes entspringt erst die wahre Philosophie. Sie nimmt die alte Schuld, die auf dem Menschengeiste lastet, seit er die erste Unschuld seines Lebens verscherzt, die Schuld der Entfremdung von seinem Objecte in der ganzen Schärfe ihrer Entzweiung auf sich, um sie zu tilgen. Sie macht daher Ernst mit der großen Frage, wie wir dazu kommen, ein Reales, das auſſer und über unserem Selbstbewußtsein liegt, zu wissen; aber sie ist auch von der Tiefe dieses Gegensazes

Digitized by Google

aus im Stande, die Lösung dieser Frage zu geben. — Haben wir das menschliche Bewußtsein als das absolute gefaßt, dann freilich scheint es, wir haben uns gleich von vornherein dazu entschlossen, nichts jenseits oder diesseits desselben anzuerkennen, und es uns unmöglich gemacht, ein solches Reales zu finden. Allein es scheint nur so. Vielmehr erreichen wir erst von diesem Begriffe aus eine wahre und wirkliche Realität. Erst durch die bestimmte Abweisung einer vorausgesezten Realität gelangen wir zur wahren jenseitigen und diesseitigen Realität, und sind im Stande, mit vollständiger Sicherheit ein absolutes Prius der Welt aufzustellen, welches bisher immer blos behauptet wurde, mit einer genauen Einsicht in seine Bestimmungen, in seinen Anfang und seine Entwicklung; wir wissen, daß die diesseitige Realität der Schöpfung ihrem wahren Begriffe nach die Entwicklung jenes Prius zum absoluten Resultate ist, und gewinnen eben damit einen sichern Begriff eines absoluten Jenseits, der als Resultat der Welt schlechthin über sie, somit auch über uns hinaus ist. — Durch die practische Vernunft gelangte Kant zum Dasein Gottes; der einzige Fehler, den er machte, war, daß er diesen entscheidenden Gedanken einer praktischen Begründung der Realität Gottes nicht rein festgehalten, sondern eben nur die theoretische Annahme des Daseins Gottes für ein Bedürfniß der praktischen Vernunft genommen hat; daher war es den kantischen Theologen leicht möglich, ein gleiches Bedürfniß in der theoretischen Vernunft zu finden. Allein die Existenz Gottes im absoluten Sinne ist keine theoretische Annahme, ihre Gewißheit ist ganz in das praktische Ich eingeschlossen. Halten wir diesen Begriff fest, dann folgt auch aus der Gewißheit der Realität Gottes die Gewißheit der Realität der Welt, und nicht blos die Gewiß-

Digitized by Google

heit ihrer Existenz, sondern die Einsicht in das, was sie ist, und die Einsicht in ihr absolutes Prius. Denn Ich als absolutes Sollen scheint uns zwar nur schlechthin hinauszuheben über das was da ist; aber man hat, indem man gegen das Sollen spröde that, nicht daran gedacht, daß wir durch es zur ganzen Fülle der Anschauung dessen, was da ist, gelangen, daß wir damit den ganzen Prozeß unseres Selbstbewußtseins objectiv als den Prozeß der Welt wissen, und so mit Sicherheit ihr Prius, den Gang ihrer Entwicklung, und ihr Resultat aufzustellen im Stande sind.

Die Philosophie darf von den Forderungen des Gemüths nicht unterjocht werden, aber sie darf ihnen auch nicht widersprechen. Das Gemüth hat keinen Werth, wenn es die scharfe Critik des Verstandes nicht auszuhalten im Stande ist; und ohne Zweifel kann das Gemüth so gut irren, wie der Verstand, aber es ist noch hartnäckiger in der Festhaltung des Irrthums, als der Verstand, sein Irrthum wird leichter zur Gewohnheit, zu einem Liebling des Herzens, als der Irrthum des Verstandes, weil es leicht in Eine Vorstellung, in welche viele ununterschieden zusammengehen, sich vertieft, ohne die Unterschiede zu fixiren, das Denken aber durch den Reichthum und die Mannigfaltigkeit seiner Thätigkeit von selbst zur Scheidung der Vorstellungen und somit zur Erkenntniß des Irrthums geführt wird. — Was nennen wir Gemüth? Ist es nicht jene gänzliche Concentration in uns selbst, in welcher wir von uns selbst aus ganz offen sind nach aussen? — Die Empfindungen des Gemüths sind nicht blos so flüchtige Bewegungen, die unserer Seele von aussen her angehaucht sind, ohne in ihre Tiefe zu reichen und diese zu offenbaren. Vielmehr drücken wir in denselben unser ganzes Ich aus; was uns von aussen anregt, das verweben wir zuerst mit dem Inner-

Digitized by Google

sten unsrer Seele, und aus diesem heraus erst erhebt sich die Bestimmtheit des Gefühls, als eine Gestalt, in welcher unser Wesen mit dem Wesen des Gegenstandes aufs Innigste verschmolzen ist. Diese Innerlichkeit des Gemüths ist es aber auch, durch welche wir uns über uns selbst und die Welt hinausgetragen wissen; sie weckt in uns die Ahnung eines unendlich Höhern und Bessern, als wir selbst sind und vor uns haben. In dieser Ahnung und der Sehnsucht, welche sie in uns aufregt, sind wir aus unserer innersten Tiefe heraus schlechthin offen für ein höheres über und ausser uns. Aber hier mitten in der Wahrheit beginnt der Irrthum des Gemüths; hier zerfließt es in eine Bewegung, welche wir zum Stehen bringen müssen, um zur Wahrheit zu kommen. Jene Sehnsucht geht hinaus über die Welt, geht in sich zurück, und öffnet sich einer Realität, die sie festzuhalten strebt, um in ihr auszuruhen. Aber sie geht dabei nicht bloß über die Welt hinaus, sondern auch über dieses Höhere; denn das freie, ganze Offensein der Hingebung an dieses entspringt immerfort aus der reinsten Einkehr in sich selbst, diese ist daher nicht blos gegen die Welt, sondern gegen das Höhere selbst gerichtet. Daher geht das Gemüth auch über dieses hinaus, um sich ihm wieder zu öffnen, und rückt so den Gegenstand in eine immer größere Entfernung von sich hinaus, steigt immer von einem Höheren zu einem noch Höheren, ohne das Höchste selbst zu erreichen. Hier, sage ich, liegt der Irrthum des Gemüths; es sieht nicht, daß das Höchste, das es zu haben glaubt, nur ein immer Höheres und Höheres ist, daß es dasselbe immer wieder erniedrigt, um über es hinauszugehen, daß es in der That nur im Wechselspiel des Hinausgehens (der Reflexion in sich) und des Sichöffnens (der aufgehobnen Reflexion) begriffen ist, ohne ein Festes, Ruhendes in diesem Wechsel zu besizen. In dem reinen Hinausgehen über das, was da

Digitized by Google

ist, zugleich und in Einem sich nach aussen zu öffnen, so daß Ich in Einem demselben sich öffnet, über welches es hinausgeht, das ist die Wahrheit, welche im Gemüth liegt; sie ist das Höchste, welches ich im vorliegenden Buche darzustellen versucht habe; so entsteht eine Philosophie, welche das Gemüth achtet, von ihm durchwärmt und beseelt ist, aber auch seine dunkle Tiefe zum reinen Lichte des Gedankens erhebt. Was wir immer nur jenseits gesucht haben, es liegt vor uns in der Anschauung des Universums, welche aus unsrer eignen Tiefe entsprungen; aber wir haben diese Anschauung nur, indem wir in der reinen Kraft des Sollens über sie hinausgehen in ein Jenseits, dessen Realität unsere und der Welt absolute Forderung ist. So erscheint dem unbefangnen Gemüthe, wenn es vom Jenseits, zu dem es sich erhoben, zum Diesseits zurückkehrt, die Welt in einem höhern, schönern Glanze, und eine wohlthuende Versöhnung dringt von allen Seiten in es ein, und durchströmt all sein Sinnen und Fühlen, oder so entsteht uns, wenn wir aus dem auf uns lastenden Druck der Welt heraus uns über sie erhoben haben, die Ahnung und die Gewißheit einer Freiheit, welche im Drucke dieser Nothwendigkeit herrscht, und wir sind in ihm beruhigt. — So wird die Philosophie nicht vom Gemüthe unterjocht, noch widerstreitet dieses jener, sondern beide sind in vollkommenster Uebereinstimmung. Ich kenne die Anmaßung des Gemüths, welche über das Denken herrschen will, welche nur Irreligiosität sieht, da, wo die tiefste, die wahrste Religiosität ist; ich lasse es mir gefallen, wenn es wirklich das Gemüth ist, das gegen die Philosophie feindselig verfährt; ich weiß es auch so zu achten; vielleicht hat die Philosophie selbst nur zu sehr Recht dazu gegeben. Aber wenn, wie so oft der Fall ist, ein dürrer, herzloser Glaube, ein herzloser, dün-

Digitized by Google

kelhafter Verſtand, wenn ſolche Hohlheit und Leerheit, welche in ihrer todten Gewohnheit des Glaubens und Denkens keine Ahnung hat von der tiefen, warmen Lebendigkeit des Intereſſes für das Höchſte, von welchem die Philoſophie beſeelt iſt, ſich an ihrem Heiligthume zu vergreifen ſich erfrecht, dann können wir uns eines Unmuths nicht erwehren, der ſo groß iſt, als der Abſtand, durch welchen dieſe von der Philoſophie getrennt ſind. Doch was ſtreiten wir mit Solchen!

Aber das Gemüth als ſolches darf in der Philoſophie nicht das Wort führen, ſondern das Denken, der Verſtand, der den Fluß des Gemüths zum Stehen bringt. So wird ihm freilich Gewalt gethan, aber es geſchieht ihm Recht damit; denn damit allein iſt es im Stande, auf Wahrheit Anſpruch zu machen, es hört auf, ſich fortwährend zu widerſprechen. Dieſes Feſtſtehen im unendlichen Wechſel, der im Gemüthe vor ſich geht, iſt gerade der Grundbegriff der Philoſophie. Der Begriff des Geiſtes als eines Geiſtes in unendlich vielen Geiſtern iſt der wichtigſte Begriff, den wir der neueren Philoſophie zu verdanken haben. Aber das Ich ſelbſt iſt nur das Zumal in einem unendlichen Wechſel ſeiner Elemente, es ſchließt ſich, öffnet ſich und ſofort ins Unendliche, aber es wäre nicht Ich, wenn nicht im Wechſel dieſer Elemente auch ihr Zugleich geſezt wäre. Halten wir das Zugleich dieſer Elemente im Gemüthe feſt, dann ſehen wir wieder aus ihm jene entſcheidende Entzweiung des Ich hervorbrechen, welche ich oben als Folge der Zeitanſichten nachgewieſen habe. So lange das Gemüth noch in ſeinem Wechſel begriffen iſt, ſo lange verſchwindet ſeine Entzweiung immer ſogleich wieder in der eben ſo immer wieder verſchwindenden Verſöhnung. Aber wo der Wechſel feſtgehalten wird, da iſt es in den härteſten Widerſpruch mit ſich hineingeſtellt; indem Ich ſich zu erhalten

Digitized by Google

ſucht, iſt es vielmehr rein vernichtet. Der Verſtand macht dem Gemüthe die Zumuthung, dieſe Tiefe ſeiner Vernichtung, die ins Mark des Lebens dringt, zu ertragen. Um dieſen Preis allein kann die Philoſophie ſich entſchließen, die Forderungen des Gemüths zu befriedigen; damit werden ſie aber auch allein ſo befriedigt, wie es ihre wahre Natur erlangt, denn durch dieſe Entzweiung hindurch allein kann es ſeine Elemente in wahre, verſöhnte Einheit bringen, eine Einheit, in welcher wir ebenſo hinaus ſind über das, was da iſt, als in ſeiner Anſchauung befriedigt.

Die herrſchende Philoſophie kennt weder jenes Hinaus, noch dieſe Anſchauung, ſie hat beides im ſichſelbſtdenkenden Geiſte zuſammengeworfen, dieſer enthält zwar den wahren Begriff, daß der Geiſt, um ſich zu wiſſen, ſich im Andern wiſſen muß; aber die Unterſcheidung, die in dieſem Wiſſen enthalten iſt, iſt doch immer nur als aufgehobne, die Identität ruht nicht in der Kraft der Unterſcheidung. Mit dieſer Kraft der Unterſcheidung tritt an die Stelle des abſoluten Geiſtes das Ich; und damit hört das Sichwiſſen auf, das Abſolute zu ſein, denn das Ich, das ſich im Andern weiß, iſt damit ſchlechthin über ſich und das Object hinaus; in dieſem Hinausſein erſt iſt der wahrhafte Gott. — Man hat bisher immer die Urſache der Welt und ihren Zweck ohne Weiteres geradezu identifizirt; es iſt derſelbige Gott, lehrte man, der die Welt geſchaffen hat, und zu dem ſie zurückkehrt. Jedoch, indem man den unbeſtimmten Begriff der Verherrlichung Gottes als Zweck der Welt angegeben, hat man damit in der That einen Unterſchied zwiſchen der Urſache und dem Reſultate gemacht. War Gott herrlich vor der Welt, warum bedurfte es noch derſelben zu ſeiner Verherrlichung? Aber die Unbeſtimmtheit des Be-

Digitized by Google

griffs läßt nicht zu, den Unterschied festzuhalten, und einen bestimmten Grund für die Schöpfung der Welt anzugeben. Ist aber die Glückseligkeit der Menschen, das höchste Gut der Zweck der Welt, dann müssen wohl diese Begriffe den Plan der Schöpfung enthalten haben, und hiemit würde dasjenige vollkommen zusammenstimmen, was ich als Prius der Welt aufgestellt habe. Aber daß der Mensch der lezte Endzweck der Welt sei, diesen Gedanken werden wir doch nie ganz festhalten können, wir sind immer genöthigt, über denselben hinaus noch einen höheren Zweck der Welt zu sezen; und der wäre denn die Verherrlichung Gottes. Wie aber sollen beide Zwecke vereinigt werden? Dieß führt auf einen Unterschied des Princips und des Resultats der Welt, wie ich ihn im vorliegenden Buche dargestellt habe. Dieser Unterschied ist wichtig, weil er uns erst einen bestimmten Begriff vom Grunde der Entstehung der Welt verschafft. Die Hegel'sche Philosophie aber, indem sie einen Gott lehrt, der auf ewige Weise sich selbst entwickelt, welche Entwicklung dann in die zeitliche Entwicklung der Welt auseinander fällt, unbeschadet des ewigen Prozesses, in welchem Gott ist, ist in dem Widerspruch befangen, Gott als Prinzip, als welcher er noch nicht der vollendete Gott ist, an die Spitze der Welt zu stellen, sofort denselben durch die Welt hindurch zu seiner Vollendung gelangen zu lassen, und doch als Prinzip und Resultat geradezu zu identifiziren, so daß er im Werden ewig ist. Auf diesen Widerspruch wird hier nicht zum ersten Mal aufmerksam gemacht; er liegt so deutlich vor Augen, daß nur eine völlig blinde Befangenheit ihn verkennen kann. Wie stimmt das ewige Vollendetsein Gottes mit seiner successiven, wie behauptet wird, nie vollendeten Entwicklung? Es kommt daher darauf an, das Absolute als Prinzip und

Digitized by Google

daſſelbe als Reſultat durch das Zwiſchenhineinfallen der Welt beſtimmt auseinander zu halten, ſo daß das Prinzip noch nicht der wirkliche Gott iſt, ſondern ſich erſt im zeitlichen Verlaufe durch die Welt hindurch zum wirklichen Gott, der ſchlechthin iſt, indem er iſt, vollendet. Mit dieſer Lehre iſt die Lehre vom Logos und der Zuſammenhang der Schöpfung, der Erlöſung, und der Vollendung der Welt, welche drei Functionen dem Logos zukommen, bis er am Ende der Dinge die Herrſchaft dem Vater übergibt, in ihrer wahren Bedeutung erkannt. Ich habe in der vorliegenden Schrift hierüber die nöthigen Begriffe feſtgeſtellt. — Das Prius der Welt iſt in Einem der Grund der Welt und Gottes. Man wird hiedurch von ſelbſt an die Schelling'ſche Lehre von einem Grunde der Exiſtenz Gottes erinnert, den Gott in ſich ſelbſt habe, und durch deſſen Idealiſirung Gott ſelbſt ſich immer vollkommnere Wirklichkeit verſchafft. Das Exiſtirende (Ideale) in der Schelling'ſchen Lehre iſt in der That nichts anderes, als was ich Reflexion in ſich nenne, der Grund dagegen nichts anderes, als was ich aufgehobne Reflexion nenne, oder, was daſſelbe iſt, das Object, gegen welches Ich als ſeiner ſelbſt bewußt in ſich reflectirt iſt. Dieſe Begriffe gerade enthalten das genaue Verſtändniß der Lehre Schellings. Der Ungrund dagegen iſt die Indifferenz beider Elemente. So finden wir alſo bei Schelling die Scheidung der Elemente des Ich, und er ſtellt zugleich im Allgemeinen das wahre Prius der Welt auf. Allein die Reflexion in ſich Gott zu nennen, iſt nicht richtig, da ſie als Hinaus über das Object auf ein Höheres, als Ich ſelbſt iſt, hinweiſt, dieſes Höhere kann daher nicht die Verſöhnung beider Elemente in der Liebe ſein, die Alles in Allem iſt; zu dem iſt es nicht erlaubt, ſich ohne Weiteres in die Realität dieſes Pro-

Digitized by Google

zeſſes hineinzuverſetzen, ohne idealiſtiſch abzuleiten, daß wir das Reale auf dieſe Weiſe in ſeinem ganzen Umfange zu denken haben.

Das Hauptgewicht iſt auf dieſe idealiſtiſche Deduktion des Realen zu legen. Die Nothwendigkeit dieſer Deduktion folgt unmittelbar aus dem Begriffe des Ich, aus dem Anfang der Philoſophie, den ich aufſtelle. Sie kann aber auch aus der Lehre von einem objectiven Prius der Welt eingeſehen werden, denn ein ſolches Prius aufzuſtellen, von ihm wiſſen zu wollen, ja ſogar ſeine Beſtimmungen, ſeine Bewegung anzugeben, dieß muß auf den erſten Blick als ein völlig grundloſes Unterfangen erſcheinen, und wir müſſen in der Philoſophie Sorge tragen, nichts ohne Grund zu thun. Dieſes Prius iſt es, welches wir vor allen Dingen, ohne noch zu wiſſen, daß es das objective Prius iſt, als das reine Ich ſelbſt auf immanente Weiſe erkennen müſſen. Um ſodann dieſes reine Ich als das abſolute Prius der Welt zu wiſſen, als die objective Schöpferkraft, aus der die Welt hervorgegangen, dazu gehört die immanente Entwicklung des Ich zur Totalität ſeiner ſelbſt, welche zugleich die Totalität des Realen iſt, ſo daß im Reſultate der Bewegung des Ich dieſe ſelbſt in ihrem ganzen Umfange zur objectiven Entwicklung der Welt wird. Hierin liegt der Beweis des objectiven Prius der Welt, das Recht und die Nothwendigkeit, von ihm zu wiſſen und zu ſprechen. Und hiemit erſt iſt die idealiſtiſche Deduction des Realen, durch welche wir zur Erkenntniß des Realen kommen, nicht aber das Reale machen, in ihre Schranken gewieſen, von der objectiven Entſtehung der Welt genau geſchieden, und in einfache Uebereinſtimmung mit dieſer gebracht. Ich behaupte, dieß im vorliegenden Buche geleiſtet zu haben. — Die Hegel'ſche Phänomenologie iſt

Digitized by Google

ein großartiger Versuch, auf diese Weise den Inhalt des Bewußtseins aus ihm durch seine eigne Entwicklung abzuleiten. Die Idee derselben hat mich bei Ausarbeitung der vorliegenden Schrift geleitet. Allein schon ihr Anfang zeigt, daß die Entwicklung, wie sie in ihr gegeben wird, der Doppelsinn ist, eine reale Entwicklung des Gegenstands und eine ideale des Ich zu sein; dieser Doppelsinn zieht sich durch das ganze Buch hindurch, zeigt sich im fortwährenden Durcheinanderwirren einer idealen und realen Geschichte des Selbstbewußtseins, in welchem weder jene noch diese ganz zum Worte kommt, und endigt consequent, da sie, statt das Reale zu erzeugen, es vielmehr aufhebt, in die reine, ununterschiedne Gleichheit des Wissens und des Gegenstandes. Die Bemerkung dieses Doppelsinns, der sich in der Encyclopädie gleichermaßen zeigt, und der selbst daraus hervorgeht, daß diese Philosophie die Entwicklung des Selbstbewußtseins mehr als eine Zurücknahme des Gegenstands, denn als eine Erzeugung desselben darstellt, brachte in mir zuerst die Idee einer ausführlichen Kritik der Hegel'schen Philosophie hervor; da ich aber bald einsah, daß diese Kritik zugleich die Darstellung einer positiven Ansicht sein müßte, so zog ich vor, diese zu geben, und die Kritik vorerst zu unterlassen. Besser wenigstens, die positive Darstellung vertritt die Stelle der Kritik, als diese die Stelle der erstern.

In der Philosophie kommt es noch mehr, als in irgend einer Wissenschaft auf Bestimmtheit der Begriffe an; aber in keiner Wissenschaft liegt auch die Verführung so nahe, über der Combination der systematisirenden Thätigkeit die Scheidung der Begriffe zu vernachlässigen. Die Tendenz zu systematisiren, so nothwendig sie ist, ist doch, für sich wirkend, der Wissenschaft sehr schädlich; und wir Deutsche müssen uns insbesondre jener Tendenz beschuldi-

Digitized by Google

gen und alle jene Nachtheile uns zurechnen, welche aus dieser Tendenz für unsere philosophische und theologische Litteratur hervorgegangen sind. Wir sind eher geneigt, eine Menge von Begriffen in einem Ueberblick zur Einheit zusammenzufassen, als mit Genauigkeit einen einzelnen Begriff zu markiren, wir sprechen daher lieber von Ideen, als von Begriffen, wir sind mehr erfreut, ein Prinzip für eine Reihe von Erkenntnissen zu finden, und diese in jenem, mag es gehen, wie es wolle, zusammenzudrängen, als die Erkenntnisse selbst einzeln vorzulegen. Damit hängt eine andre schädliche Tendenz zusammen, nemlich die, den Schein der Wahrheit für die Wahrheit selbst zu nehmen, einer Ansicht, die gefällt, eher unsere Zustimmung zu geben, als einer solchen, welche es verschmäht, durch einen Reiz, den sie ausübt, zu gefallen. Das Wahre soll sich uns als eine Einheit presentiren, in welcher verschiedne Vorstellungen durch eine herrschende sich einigen, ohne daß wir genöthigt sind, die einzelnen Vorstellungen selbst festzuhalten und für sich zu betrachten. Diese Tendenz mag sonst am Plaze sein, aus dem Gebiete der Wissenschaft muß sie verwiesen werden. Die Wissenschaft ist kein Geschwäz, keine Conversation. Dieses Streben, die Wahrheit zum Gegenstande des Wohlgefallens zu machen, das Wahre zu genießen, statt es zu denken, characterisirt eine Zeit, welche den Verlust des bisher Geltenden, den sie erlitten hat, durch den Schein der Wahrheit sich zu verbergen sucht. Und in der That man muß sich wundern, bis zu welcher Virtuosität unsere Zeit in der Kunst, den Schein der Wahrheit hervorzubringen, es gebracht hat. Die Philosophie selbst ist zum Theil von dieser Virtuosität nicht frei zu sprechen. Aber die wahre Philosophie ist die entschiedne Feindin des bloßen Scheins der Wahrheit selbst; statt den Irrthum

Digitized by Google

in eine gefällige Form umzuprägen, um ihm neuen Curs zu verschaffen, ist sie auf nichts mehr bedacht, als darauf, denselben nackt ausgezogen hinzustellen. Diejenigen, welchen die Wahrheit nur Gegenstand des Genusses, oder um mit dem gewöhnlichen Euphemismus zu reden, der Befriedigung der Herzensbedürfnisse ist, klagen dann über die trockne, kalte Form, in welcher die Philosophie die Wahrheit gebe; denn die Wahrheit ist für sie ein Pelz, das frierende Herz zu wärmen, und sie sind nicht im Stande, durch die trockne Form der Philosophie hindurch die Begeisterung zu fühlen, deren glühender Strom in ihr zu ruhigen und festen Gedankengestalten erkaltet ist. — Darum, weil die Philosophie den bloßen Schein der Wahrheit verschmäht, muß sie sich um bestimmte Begriffe bemühen; die Bestimmtheit der Begriffe muß so gut in ihr das System erzeugen, als das System die Bestimmtheit der Begriffe erzeugt. Man wird, hoffe ich, in dem vorliegenden Buche die Bemühung um bestimmte Begriffe nicht verkennen, ich habe es mir zur Maxime gemacht, dem Systeme die Bestimmtheit der Begriffe nicht zu opfern. — Der Tiefsinn ist gut, der Scharfsinn ist noch besser, nicht jener macht den Philosophen — denn auch das religiöse Gemüth ist tiefsinnig — sondern dieser. —

Manchem, was in der vorliegenden Darstellung vielleicht befremden wird, wird der Leser, glaube ich, bei unbefangener, näherer Betrachtung im Allgemeinen wenigstens seine Zustimmung nicht versagen können; die Unbefangenheit besteht aber auch darin, den freien Blick des Geistes durch die Gegenwart sich nicht fesseln zu lassen. Niemand wird im Ernste die Meinung hegen, daß der gegenwärtige Zustand unserer Verhältnisse für die denkende Betrachtung völlig abschließend sei; wir wären glücklich zu schäzen, wenn es so wäre, jeder fühlt aber,

Digitized by Google

daß es nicht so ist. Was ich in dieser Hinsicht Positives aufstellte, ging ganz allein daraus hervor, daß für mich nicht die Gegenwart, sondern die Geschichte (die im Plan der Schöpfung schon bestimmt vorgezeichnet ist) die Lehrerin der Wahrheit ist; und ich kann, abgesehen von den Gründen, die für die Sache sprechen, mich nicht überzeugen, daß eine Zeit, welche so sehr in den kleinlichsten Egoismus der Interessen hinabgezogen, alles Große entbehrt, das die Massen zusammenhält und erhebt, welche, mit einer sehr spärlichen Produktivität begabt, nur von der Vergangenheit zehrt, die Erbin der Geschichte sein soll. Warum sollen wir nicht Hoffnungen einer größern Zukunft fassen dürfen? Sind wir denn an die Scholle der Gegenwart gefesselt, und einer solchen Gegenwart, die uns einengt, drückt und preßt von allen Seiten? Was Werth hat eine solche Gegenwart für uns? Und aus welchen Händen werden wir solche Hoffnungen vertrauensvoller empfangen dürfen als aus denen der Wissenschaft? Freilich um eine Zukunft zur Gegenwart zu machen, dazu gehören andere Dinge, als das aus der Welt in die Einsamkeit zurückgescheuchte Denken eines Philosophen, dieser muß es sich gefallen lassen, daß man ihn einen Träumer schelte, weil er nur berufen ist, zu denken, aber nicht zu handeln. Aber doch ist auch das Denken des Philosophen eine geschichtliche Thatsache, die selbst ein Glied in einer Reihe von Thatsachen bildet.

Aeussere Umstände und eignes Bedürfniß, meine Ansichten näher zu entwickeln, haben mich bestimmt, früher, als sonst vielleicht geschehen wäre, meine Ansicht über Philosophie dem Urtheile des Publikums vorzulegen, und ich hoffe keinen geringen Gewinn für mich selbst daraus zu ziehen, daß ich dieselbe in dieser unvollendeten Gestalt öffentlich darlege; die Philosophie wird für mich selbst

Digitized by Google

Gegenstand unaufhörlichen Lernens und Forschens sein, ich verspreche mir deßhalb von Beurtheilungen Solcher, die wahres, unabhängiges Interesse für dergleichen Studien haben, nicht bloß für die Wahrheit, sondern für mich selbst zum Behufe eignen, weitern Fortschreitens vielfache Förderung. Der Mangel an Vollendung des Einzelnen schadet jedoch der Eigenthümlichkeit des Ganzen nicht; diese ist in allen Theilen hinreichend und stark genug, und, wie ich glaube, mit sicherer Consequenz ausgeprägt.

Ich werde mich von nun an der Bearbeitung der einzelnen philosophischen Wissenschaften zuwenden, und es wird von den Umständen abhängen, welche ich wählen werde; jedoch liegt mir zunächst daran, die Bearbeitung der rein philosophischen Wissenschaften geben zu können, um das Meinige dazu beizutragen, daß die Philosophie von dem Gezänke des Tages, bei welchem für sie nichts Gutes zu holen ist, wieder mehr entfernt und um ihrer selbst willen geliebt und studirt werde.

Stuttgart im August 1840.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

# Erster Abschnitt.

## Anfang der Philosophie.

§. 1.

Den Begriff einer Wissenschaft vor ihr zu bestimmen, ist deßhalb widersinnig, weil eine Wissenschaft mit ihrem Begriffe zum Wenigsten anfängt. Um den Begriff einer Wissenschaft zu finden, muß also ihr Anfang gesucht werden. Selbst diejenigen Wissenschaften, welchen ihr Gegenstand gegeben ist, und deren Begriff die Bestimmung des gegebenen Gegenstandes ist, fangen mit dieser Bestimmung an; es ist daher für sie unmöglich, ihren Begriff vor ihnen selbst aufzustellen. Durch ihren Begriff unterscheidet eine Wissenschaft sich von einer andern, und in dieser Unterscheidung entsteht sie als besondere Wissenschaft.

Diese Unmöglichkeit theilen also die realen Wissenschaften mit der Philosophie, und diese hat an derselben keinen Vortheil oder Nachtheil vor den andern voraus.

Aber die Philosophie unterscheidet sich von den realen Wissenschaften dadurch, daß ihr Gegenstand ihr nicht gegeben ist, und daß sie keine Grundsätze und keine Methode fertig hat, um ihren Gegenstand zu denken.

Die Philosophie ist voraussezungslos. Diese Voraussezungslosigkeit ist ihr Anfang, derjenige Anfang, durch welchen sie sich von allen andern Wissenschaften unterscheidet, und erst als eigenthümliche, selbständige Wissenschaft entsteht. Sie ist der Begriff der Philosophie, so wie derselbe in ihrem Anfange auftritt.



Digitized by Google

Was heißt: die Philosophie ist voraussezungslos? Offenbar heißt dieß nicht blos: sie hebt alle Voraussezungen auf. Diese bloße Abstraction wäre die reine Negation, welche das Gegebne, das es negirt, immer zur Voraussezung hätte. Sie würde also die Voraussezungen nicht aufheben. Diese Abstraction, statt eine Wissenschaft mit einem bestimmten Inhalte hervorzubringen, würde immer nur zum Gegebnen zurücksinken. Die Voraussezungslosigkeit muß schlechthin alle Voraussezung aufheben, und muß zugleich schöpferisch sein. Würde aber ihre Productivität eine Grenze haben, und die vollständige Realität nicht aus ihr zu erzeugen fähig sein, so gäbe es einen Theil der Realität, den die Voraussezungslosigkeit nicht aufgehoben hätte, was sich widerspricht. Sie muß also absolut schöpferisch sein.

Die Voraussezungslosigkeit muß also offenbar, indem sie alle Voraussezung aufhebt, zugleich alle Realität sezen, so wenigstens, daß der Anfang es schon in sich selbst enthält, daß alle Realität aus ihm hervorgehen wird.

Wir müssen also eine Aufhebung aller Voraussezung suchen, welche zugleich eine Sezung ist, die nicht blos eine beschränkte einzelne, sondern alle Realität in sich enthält. Die Aufhebung aller Voraussezung muß also zugleich absolute Sezung sein.

Diese Aufgabe, welche sich geradezu zu widersprechen scheint, muß die Philosophie lösen, um anzufangen.

Hätten wir diese Aufgabe gelöst, der Anfang der Philosophie stünde für immer fest, und es wäre nicht zu besorgen, daß sie in der Entwicklung dieses Anfangs wieder auf verschiedene Wege geriethe; es wäre ihr eben damit nur Ein Weg vorgezeichnet, auf dem sie von selbst unverrückt fortschreiten würde.

Um diese Aufgabe zu lösen, müssen wir uns aber wohl hüten, daß wir nicht einen Theil derselben übersehen. Wie es irrig wäre, zu glauben, sie sei gelöst, wenn nur alle Voraussezung aufgehoben sei, eben so irrig wäre es, ohne Weiteres eine absolute Sezung aufzustellen, welche nicht zugleich jene Aufhebung ist. Jenes wäre nur reiner Scepticismus, dieses Dogmatismus. Wir

Digitized by Google

müssen daher die Aufgabe so lösen, daß von selbst klar wird, wie das eine Element nur durch das andere in seinem vollen Begriffe zu Stande kommt.

Da die Philosophie nur mit der Voraussezungslosigkeit beginnt, außerhalb dieser aber alles dasjenige fällt, was nicht Philosophie ist, so ist es widersprechend, diese Voraussezungslosigkeit selbst philosophisch beweisen zu wollen. Es ist aber klar, daß sie sich überhaupt nicht beweisen läßt. Denn eben damit würde sie aufhören, Voraussezungslosigkeit zu sein. Sie ist die nahere Aufgabe, die absolut gestellt wird, und es konnte vorerst nur näher gesagt werden, welche Elemente diese Aufgabe enthält.

## §. 2.

Etwas voraussezen heißt: ein Gegebnes für eine weitere Betrachtung zu Grunde legen. Ein Gegebnes als solches, sofern es überhaupt dem Ich gegeben ist, ist ein Anderes, als Ich. Aber es ist nicht gegeben als Anderes, sondern Ich unterscheidet das Gegebne als Anderes von sich, es erfaßt sich im Unterschied von ihm; es spricht es aus, daß das Gegebne nicht Ich, sondern ein Anderes, als Ich ist. Dieß ist nur möglich durch den Act der Unterscheidung vom Gegebnen, damit sezt Ich das Gegebne als ein Anderes, als es, nemlich das Ich, ist. Das Gegebne ist also bereits verschwunden. Es ist das Andere des Ich geworden. Dieses Andere ist nur im unterscheidenden Act des Ich.

Wäre nun dieser Act nur ein einmaliger, einfacher, so würde er aufhören, Act zu sein; die Unterscheidung würde zu einem unmittelbaren Unterschiede, und das Andere wäre unmittelbar, und nicht blos als gesezt im Acte der Unterscheidung. Allein so ist es gesezt. Der Act der Unterscheidung, um Act zu sein, muß sich daher wiederholen, und zwar ins Unendliche. Denn würde er irgendwo stille stehen, so würde er erlöschen. Diese unendliche Wiederholung der einfachen Unterscheidung ist aber nicht möglich, ohne sie unendlich aufzuheben; um wieder jedesmal gesezt werden zu können, muß er jedesmal aufgehoben sein. Das Sezen des



Digitized by Google

Unterschieds muß sein Aufheben sein, und umgekehrt. Folglich sezt Ich in dieser unendlichen Wiederholung auf unendliche Weise sich selbst; denn das Andere ist vielmehr es selbst. Aber es sezt eben darin auch auf unendliche Weise ein Anderes, und wieder ein Anderes u. s. f., das Andere aber überhaupt ist das Reale. Folglich sezt Ich auf unendliche Weise sich selbst als alle Realität; denn es ist klar, daß, da hier die Sezung der Realität ins Unendliche geht, außerhalb derselben keine Realität mehr anzutreffen ist.

Die Sezung, die in diesem Aufheben aller Vorausſezung enthalten ist, wurde so eben negativ nachgewiesen. Sie muß sich aber aus dem Act der Unterscheidung selbst positiv ergeben. Ich unterscheidet ein Anderes von sich, so daß dieses Andere nur in diesem (thätigen) Unterscheiden ist. Indem es nur in diesem Unterscheiden ist, — der reinen Thätigkeit, als welche Ich ist, — ist es vielmehr Ich selbst. Ich sezt daher in diesem Unterscheiden sich selbst; aber dieses Sichselbstsezen ist vielmehr, als reines Unterscheiden, Sezen eines Andern u. s. f. ins Unendliche. Es ist daher die Sichselbstsezung des Ich und die Sezung des Andern in Einem eine unendliche, d. h. Eine Handlung in unendlich vielen.

## §. 3.

Hiemit ist die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, gelöst. Denn das Unterscheiden des Gegebnen als eines Andern vom Ich ist die Aufhebung der Vorausſezung überhaupt. Dieses für sich ist die Handlung der Abstraction vom Gegebnen; denn diese besteht in nichts Anderem, als darin, daß Ich das Gegebne von sich stoßt, und sich in diesem reinen Vonsichstoßen erhält. Es ist aber klar, daß dieser Act von selbst schon die unendliche Sezung ist. Und ebenso schließt diese unendliche Sezung jenes Abstrahiren, als Unterscheiden, in sich. Sobald man dieses reine Unterscheiden genau denkt, sieht man, daß es ungetrennt und in Einem die (unendliche) Sezung und Aufhebung des Andern ist. Es kommt allein darauf an, zu bemerken, daß das Andere nur im

Digitized by Google

reinen Unterscheiden gesezt ist. — Der Begriff des Unterscheidens führt leicht den Schein mit sich, als ob Ich in dieser Thätigkeit einem Andern sich gegenüber stellte; allein Ich ist es, welches dasselbe unterscheidet; Ich ist in der That nichts anderes, als das reine Unterscheiden selbst. Daraus folgt, daß das Andere vielmehr Ich selbst ist. — Wer den Begriff des reinen Unterscheidens nicht denkbar findet, weil ja doch ein Subject sein müsse, welches diese Thätigkeit äußere, der möge angeben, was denn das für ein Subject ist, dem er diese Thätigkeit anheftet. Er wird dasselbe doch nur durch eine Thätigkeit bestimmen können, dieser aber wieder ein Subject zu Grunde legen u. s. f. Und da diese Thätigkeit, als Thätigkeit des Ich, offenbar nichts anderes ist, als das Unterscheiden, so thut er hiemit nur dasselbe, was wir thun, nur mit dem Unterschiede, daß wir wissen, daß in diesem Unterscheiden selbst das Subject gesezt ist, das er verlangt. —

Die Unmöglichkeit, ein reines Unterscheiden zu denken, kommt nur daher, daß man dasselbe nicht vollständig denkt.

Wir haben aber nicht blos eine Aufhebung aller Voraussezung, welche zugleich Sezung ist, und umgekehrt, sondern die Sezung, wie gefordert wurde, ist zugleich Sezung aller Realität. Der gestellten Aufgabe ist also vollständig Genüge geschehen.

## §. 4.

Dieser Anfang der Philosophie ist absolut; die Philosophie fängt schlechthin an. Er ist grundlos, unbeweisbar; aber er bedarf auch keines Beweises. Beides, weil er eine Sezung ist, die alle Voraussezung aufhebt. Denn was eines Beweises fähig und bedürftig ist, kann nur ein Saz sein, der von einer Voraussezung abhängig ist. Aber indem die Nothwendigkeit dieses Anfangs nicht eine bedingte ist, hört sie nicht auf, Nothwendigkeit zu sein. Seine Nothwendigkeit ist vielmehr absolut, er ist schlechthin gültig, weil er eine Sezung ist, welche darin besteht, alle Voraussezung aufzuheben. Da der Anfang der Philosophie — die Voraussezungslosigkeit — unmöglich bewiesen werden kann, und zugleich

Digitized by Google

auf absolute Gültigkeit Anspruch macht, so ist klar, daß es keinen andern Anfang der Philosophie gibt, als der ist, den wir aufgestellt haben; denn nur dieser entspricht jenen Forderungen.

Da jeder Saz, der einen Beweis verlangt, von einer Voraussezung abhängig ist, diese aber selbst wieder ihre Nothwendigkeit von einer andern Voraussezung entlehnt u. s. f. ins Unendliche, so sind alle Säze, die so entstehen, nur hypothetisch nothwendig, d. h. nur dann, wenn wir auf eine Sezung kommen, welche nicht wieder Voraussezung und doch nothwendig ist. Von dieser Sezung hängt daher die Nothwendigkeit und somit die Wahrheit unseres Wissens, und die Möglichkeit, zu beweisen, überhaupt ab.

Es ist klar, daß das Aufheben aller Voraussezung nicht selbst wieder eine bloße Voraussezung sein kann. Beides widerspricht sich unmittelbar. Es ist daher die Sezung, welche mit diesem Aufheben ganz zusammen fällt, keine bloße Voraussezung.

Die Einwendungen gegen unsern Anfang könnten also nur geltend machen, entweder, daß in demselben alle Voraussezung nicht aufgehoben sei, oder daß überhaupt alle Voraussezungen aufzuheben nicht möglich, oder nicht erlaubt sei. Was das Erste betrifft, so ist die Abstraction vom Gegebnen eben dadurch rein und vollständig, oder alle Voraussezung ist in ihr aufgehoben, wenn das Gegebne als das Andere des Ich aufhört, außerhalb der Thätigkeit des Ich zu sein. Fällt das Andere aber ganz in die unterscheidende Thätigkeit des Ich hinein, so ist klar, daß das Gegebensein überhaupt völlig verschwindet. — Was das Zweite betrifft, so wird man an der Möglichkeit, alle Voraussezungen aufzuheben, nicht mehr zweifeln können, wenn sie factisch aufgehoben sind. Sie sind aber factisch aufgehoben, wenn ihre Aufhebung zugleich absolute Sezung ist. Daß aber Voraussezungen überhaupt nothwendig seien, widerlegt sich unmittelbar selbst. Denn eine solche Voraussezung wäre schlechthin gültig; schlechthin gültig aber ist nur eine Sezung, die alle Voraussezung aufhebt, also das Gegentheil aller Voraussezung. Oder: wenn Voraus-

Digitized by Google

ſezungen überhaupt nothwendig ſind, ſo iſt die Thätigkeit des Vorausſezens nothwendig. Dieſe Thätigkeit iſt es, durch welche erſt das Vorausgeſezte iſt. Sie hebt aber, weil ſie erſt vorausſezt, nothwendig zuvor alles Vorausgeſezte auf. Um alſo einzuſehen, daß abſolute Vorausſezungen unmöglich ſind, darf man nur im Vorausgeſezten die Thätigkeit des Vorausſezens feſthalten. Dieſe Thätigkeit iſt aber nichts anderes als das reine Unterſcheiden ſelbſt, eben ſofern ſie Thätigkeit iſt. Denn das Vorausgeſezte iſt nur im Vorausſezen. Es unterſcheidet ſich aber von jenem reinen Unterſcheiden nur durch den Widerſpruch, daß in ihm die unterſcheidende Thätigkeit ebenſo ſehr zur Unmittelbarkeit des Andern erliſcht, als es dieſe Thätigkeit als ſolche iſt. — So iſt es in dem Vorausſezen ſelbſt enthalten, daß es das Voraus überhaupt negirt, und ſelbſt alle Vorausſezung aufhebt. Indem wir dieß im Vorausſezen ſelbſt entdeckt haben, wird wohl die Aufhebung aller Vorausſezung für immer unangefochten bleiben.

## §. 5.

Der Anfang der Philoſophie iſt das reine Ich; ſeine Analyſe, wie ſie §. 2. gegeben iſt, iſt nichts anderes als eine Analyſe des reinen Ich. Rein iſt es, weil es, was es iſt, nur als ſein Thun iſt. Das reine Ich iſt daher Eine Handlung in unendlich vielen, ſo daß jede einzelne nur Handlung iſt, indem ſie zugleich alle iſt, und die Einheit der Handlung ſelbſt in der Form der Vielheit ſich darſtellt. —

Das reine Ich iſt abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven, nicht als unmittelbares Sein, ſondern als thätige, d. h. als unendliche Wiederholung der einfachen Unterſcheidung. Denn dieſe Identität iſt (§. 2.) nur als reines Unterſcheiden. Es iſt daher falſch, ſie als reine Indifferenz, oder als reines Sein aufzufaſſen. Denn damit wäre die Thätigkeit des reinen Unterſcheidens in der Identität erloſchen, was ſich widerſpricht, da die abſolute Identität nur als das reine Unterſcheiden ſelbſt iſt. Sie iſt nur darum abſolut, weil dieſe Thätigkeit ihre weſentliche Form

Digitized by Google

ist, in der sie ist. Denn absolut ist dasjenige, dessen Gegentheil kein Gegentheil mehr ist. Diese Form der absoluten Identität ist daher ihr Sein, und umgekehrt, auf gänzlich unzertrennliche Weise. — Die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven ist daher absolut productiv; und sie ist dieß nur als unendliche Thätigkeit, d. h. als reines Unterscheiden, das sich unendlich aufhebt und unendlich sezt. Oder sie ist nur als unendlicher Wechsel der Unterscheidung und Ineinssezung. Dadurch allein wird dem immerfort drohenden Erlöschen der reinen Unterscheidung zur unmittelbaren Identität und zum unmittelbaren Unterschied, welches beides nothwendig verknüpft ist, vorgebeugt.

Weil der Anfang der Philosophie die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven ist, so kann die Aufgabe, den Anfang der Philosophie zu finden, auch als die Aufgabe bestimmt werden, diese Identität zu finden. Es könnte gezeigt werden, daß die Voraussezungslosigkeit nur ist als diese Identität. Es ist leicht, dieß zu zeigen. Eine Voraussezung ist als Gegebnes ein Anderes, als Ich, das für das Ich ist ohne sein Thun. Die Voraussezung überhaupt aufheben heißt also nichts anderes, als das Andere nur im Thun des Ich gesezt sein lassen. Dieß aber ist absolute Identität des Subjectiven und Objectiven.

## §. 6.

Die Entwicklung dieser Identität, durch welche das System der Philosophie entsteht, ist daher nur die Entwicklung der absoluten Thätigkeit des Ich, oder sie ist nur diese Thätigkeit selbst. Die Philosophie geht aus dieser Thätigkeit nicht heraus; nur durch diese Thätigkeit geschieht es, daß Ich in der Philosophie in Verhältniß zu einem Object tritt, oder sich selbst Object wird. Würde die Philosophie je aus dieser Thätigkeit herausgehen, und von einem Objecte sprechen, ohne durch diese Thätigkeit selbst zu diesem Objecte gelangt zu sein, sie würde aus ihrer Rolle fallen, und ihr Fundament, die Voraussezungslosigkeit, oder die absolute Identität und damit sich selbst aufgeben.

Digitized by Google

Die Philoſophie iſt daher nothwendig Idealismus. Aber weil in ihr für das Ich jeder Gegenſaz eines Andern, jede Schranke eines Nichtich verſchwunden iſt, weil ſie in der abſoluten Identität des Subjectiven und Objectiven ſteht, iſt ſie nicht blos ſubjectiver Idealismus, ſondern als abſoluter Idealismus zugleich Realismus.

Die Philoſophie geht gänzlich a priori zu Werke, weil ſie nur durch das Medium der freien Thätigkeit des Ich das Object erblickt. Würde ſich an irgend einem Punkt ihr aprioriſcher Standpunkt in einen aposterioriſchen verwandeln, ſo würde ſie, als Philoſophie, aufhören; die realen Wiſſenſchaften, welche nicht Philoſophie ſind, würden an ihre Stelle treten. Die Philoſophie iſt daher im Unterſchiede von den realen Wiſſenſchaften die Eine, ideale Wiſſenſchaft, indem ſie es mit dem Objecte nur zu thun hat, ſofern daſſelbe durch die Thätigkeit des Ich geſezt wird. Da aber in unſerem Anfang das Ich ſelbſt nichts anderes iſt, als das unendliche Streben nach dem Object, ſo wird der Verlauf der Philoſophie eben darin beſtehen, dieſes Streben zu erfüllen, und es läßt ſich hier wenigſtens vorausſichtlich annehmen, daß irgendwo die Philoſophie im Realen als ſolchem endigen werde. Wir müſſen daher die Philoſophie, als ideale, völlig aprioriſche Wiſſenſchaft von den realen Wiſſenſchaften beſtimmt ausſcheiden. Dieſe beſtimmte Ausſcheidung erſt läßt uns den Frieden der Philoſophie mit den realen Wiſſenſchaften hoffen.

Die Philoſophie iſt nur auf die angegebne Weiſe eine immanente Wiſſenſchaft, denn ihr Gegenſtand iſt das abſolute Ich ſelbſt, und nur dieſes. Ihr Gegenſtand iſt daher auf keine Weiſe transſcendent. Und die Form ihrer Entwicklung, ihrer Syſtematiſirung iſt eben das Thun des Ich ſelbſt, in welches nichts Gegebnes hereinfallen kann. — Die Philoſophie iſt nur als Idealismus immanente Wiſſenſchaft, ſie iſt daher nur als Idealismus Syſtem κατ' ἐξοχήν; denn Syſtem und immanente Wiſſenſchaft ſind völlig identiſche Begriffe.

Digitized by Google

§. 7.

Dieser Anfang der Philosophie ist nur Anfang. Um in die Philosophie hineinzukommen, muß man also zum Wenigsten diesen Anfang gefaßt haben. Alle weiteren Operationen der Philosophie beruhen nur auf ihm. Die Forderung vorerst, um überhaupt zu philosophiren, in diesen Anfang einzugehen, enthält jedoch nicht die Forderung einer intellectuellen Anschauung, sondern sie ist nur die Forderung, die einfache Reflexion zu machen, daß Ich das Gegebne als ein Anderes von sich unterscheidend das Andere eben nur in diesem Unterscheiden hat. Es findet hier noch keinerlei Art von Anschauung Statt: sondern diese, in ihrem bestimmten Begriffe gedacht, tritt, wie wir sehen werden, erst später auf. Das reine Ich des Anfangs ist noch nicht Anschauung, sondern reines, unendliches Denken, in welchem die Differenz der Anschauung noch nicht ist. Sofern aber Fichte und Schelling in der Forderung der intellectuellen Anschauung eben das Unterscheiden des Subjects und Objects als Act gefordert haben, sofern also dieser Act als das Wesen der intellectuellen Anschauung festgehalten wird, wie er es denn wirklich ist, so bleibt es dabei, daß ohne dieses Wesen der intellectuellen (productiven) Anschauung nicht in die Philosophie hineinzukommen ist.

Wer nicht im Stande ist, jenes Unterscheiden als Act aufzufassen, und, was dasselbe ist, sich selbst als diesen Act festzuhalten, der ist ausserhalb der Philosophie, und keine propädeutischen Mittel werden vermögen, ihm zu diesem Acte hinaufzuhelfen. Es gibt keine Leiter zur Philosophie; denn sie entsteht nur da, wo ich mit einem Male alles Gegebne von mir werfe. Es hilft kein Widerstreben; man muß sich, um zu philosophiren, geradezu ins Absolute stürzen, nur daß dieses Absolute nicht ein Object, sondern das reine Ich selbst ist. Nur der Entschluß, alle Voraussezungen ein für alle Mal aufzugeben, macht den Philosophen; aber doch nicht blos dieser Entschluß, als Act des Willens, sondern zugleich die Reflexion über diesen Entschluß, das Denken

Digitized by Google

dieſes Willens, d. h. die Bemerkung, daß jenes Aufgeben, jene Abſtraction nicht ein Anderes, das an und für ſich iſt, negirt, ſondern vielmehr als reines Unterſcheiden das Andere überhaupt ſezt, und Ich darin die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven iſt, macht die eigentliche philoſophiſche Kunſt aus. Dieſe Reflexion aber iſt es, welche gleich von vornherein von der Philoſophie gefordert wird.

Die Philoſophie beginnt nur durch Freiheit, und zwar durch abſolute Freiheit, in welcher Ich am Andern keine Schranke mehr hat, ſondern in ihm nur auf unendliche Weiſe ſich ſelbſt erblikt. Die Philoſophie iſt daher in ihrer Entwicklung durch und durch ein Werk der Freiheit; die Freiheit iſt der reine, unvermiſchte Stoff, aus dem ſie, indem ſie ſelbſt ihr eigener Stoff iſt, ſich erbaut. Es wird bald deutlich werden, warum dieſe Freiheit, welche der Anfang der Philoſophie iſt, mit Recht ein Stoff genannt werden kann, durch deſſen Organiſirung ſie ſich erſt realiſirt.

Die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven iſt, indem ſie iſt, nur durch ſich ſelbſt; es iſt ſchlechthin unmöglich, daß ſie durch Anderes auſſer ihr vermittelt werde. Es iſt aber falſch, deßhalb von ihr zu behaupten, daß ſie eine unmittelbare Identität ſei. Sie iſt durch ſich ſelbſt, ſofern ſie abſolut productiv iſt. Dieß iſt ſie in der Form, in der ſie am Anfang geſezt iſt. Wäre ſie nicht ſo ſchon am Anfang geſezt, ſie könnte unmöglich weiterhin ihre Productivität entwickeln.

## §. 8.

Die Aufhebung aller Vorausſezung, welche zugleich abſolute Setzung iſt, iſt in dem berühmten Saze des Carteſius: dubito, cogito, ergo sum, und in ſeiner Lehre von Gott, als dem Erkenntnißprincip des Realen, ausgeſprochen.

Allein für's Erſte iſt bei ihm die Form der Aufhebung der Vorausſezung überhaupt nicht richtig gefaßt. Denn wenn ich auch bemerkt habe, ſchon oft geirrt zu haben, ſo iſt dieß durchaus

Digitized by Google

kein Grund, Alles, was ich bisher für wahr gehalten, aufzuheben; ebensowenig, daß ich zwischen den Vorstellungen im Traume und denen, die ich wachend habe, nicht zu unterscheiden im Stande bin. Denn daß ich im Stande bin, beide zu unterscheiden, hat Carteſius ſelbſt am Ende der ſechsten Meditation ſehr gut gezeigt. Dieſe Unterſcheidung konnte er aber ſogleich machen, ohne vorher ſeinen Zweifel im cogito ergo sum und durch den Beweis der Realität der Idee Gottes aufgehoben zu haben. — Daß aber irgend ein böswilliger Dämon mich fortwährend täuſchen könne, dieß iſt nicht blos ein hyperboliſcher, ſondern höchſt abergläubiſcher Zweifelsgrund, und Carteſius hatte vor allen Dingen an der Exiſtenz eines ſolchen Gottes oder Dämons zu zweifeln.

Allein den Vorſtellungen die Realität abzuſprechen, iſt überhaupt nicht die Form, in welcher alle Vorausſezung aufgehoben wird. Denn für's Erſte ſind nun dieſe Vorſtellungen ſelbſt die Vorausſezungen, welche negirt werden müſſen. Für's Zweite enthält dieſe Form der Aufhebung einen Dualismus der (bloßen) Vorſtellung und einer jenſeitigen, an ſich ſeienden Realität, welcher gerade vernichtet werden ſollte. Dieſer Dualismus iſt die reine Vorausſezung ſelbſt; denn das Gegebne wird in ihm als ein von dem Ich ſchlechthin unterſchiednes Anderes auſſerhalb des Ich ſtehen gelaſſen. Er bleibt bei der Aufhebung aller Vorausſezung nur auf halbem Wege ſtehen; er unterſcheidet zwar das Gegebne als ein Anderes vom Ich, aber ſo, daß es als vom Ich unterſchieden — ſtehen bleibt. Carteſius hat alſo den Act der Unterſcheidung nicht bemerkt, durch welchen Ich das Gegebne als von ihm Unterſchiednes ſezt, und ſofort Ich als vorſtellendes, als in ſeinen Vorſtellungen ſeiner ſelbſt bewußtes dualiſtiſch getrennt von dem Gegebnen, als einem Andern, als Ich, und deßhalb dem Ich nur die Realität übrig gelaſſen, daß es in ſeinen Vorſtellungen ſeiner ſelbſtbewußt iſt, in dieſen ſich ſelbſt ſezt. Das Denken in cogito, ergo sum, hat ihm nur die Bedeutung, daß Ich in ihm, ſich unterſcheidend vom Gegebnen, vielmehr nur unterſchieden iſt von demſelben, und ſo an der Realität der Vorſtellungen zwei-

Digitized by Google

felnd das Reale selbst für sich ausserhalb des Ich stehen läßt, und in seinen Vorstellungen eben nur sich als selbstbewußtes hat.

Indem diese Aufhebung aller Voraussezung es nur bis zur Trennung, zum Dualismus des Ich und des Andern bringt, ist daher die Sezung, die in derselben enthalten ist, — ergo sum — , keine Sezung, sondern sie bleibt bei der Aufhebung selbst stehen. Wäre sie eine Sezung, es müßte nicht blos Ich, sondern zugleich das Reale in ihr gesezt sein.

Es bedarf daher einer Sezung, durch welche die Realität der Vorstellungen wiederhergestellt wird. Diese ist die Existenz eines wahrhaftigen Gottes. Der ontologische Beweis derselben, indem in ihm das Denken Gottes und das Denken seiner Existenz ganz zusammenfallen, sezt offenbar das reine Denken selbst als Princip dieser Realität, so daß also dasselbe Denken, welches alle Voraussezung aufhebt, zugleich auch die absolute Sezung ist. Allein theils ist für Carteſius das Denken des Wesens Gottes, das zugleich ein Denken seines Seins ist, nur ein subjectiver Act, durch welchen nur ich mir die Ueberzeugung von der Existenz Gottes verschaffe, welcher für sich ohne diesen Act ist, theils wird in einem andern Beweis ausdrücklich von meiner Idee Gottes als einer Wirkung gesprochen, die eine reale Ursache voraussezе. Zudem ist diese Sezung als absolute mit der Realität des Andern als solchen in keinen wahren Zusammenhang gebracht, sondern sie ist eine von dieser schlechthin verschiedene transscendente Realität, von welcher dann erst vermittelst der Wahrhaftigkeit die Realität des Andern als Ich, auf welche meine Vorstellungen Anspruch machen, abgeleitet wird.

Daraus folgt, daß Carteſius die Aufhebung aller Voraussezung und die mit dieser nothwendig verbundene Sezung in keinen innern Zusammenhang zu bringen weiß. Diese leztere muß daher nothwendig wieder auf Voraussezungen beruhen. Dieser Mangel an Zusammenhang drükt sich einfach darin aus, daß die Sezung, das Princip der Realität, selbst über das Ich in ein transscendentes Wesen hinausfällt.

Digitized by Google

Carteſius hat daher die Aufgabe der Philoſophie in ihren zwei weſentlichen Elementen, — abſolute Sezung und Aufhebung aller Vorausſezung — , aufgefaßt, aber beiden ihre wahre, innere Einheit nicht zu geben gewußt.

§. 9.

Die kantiſche Kritik, indem ſie die Gegenſtände ſich nach den Begriffen (a priori) richten läßt, indem ſie das Erkennen ſelbſt vorher unterſucht, ehe ſie daran geht, die Gegenſtände zu erkennen, beruht offenbar, wenn ſie es auch nicht ausdrücklich ſagt, auf einer Aufhebung aller Vorausſezung, um von dieſer aus, und zwar vom Ich ſelbſt aus, erſt zur Realität zu kommen.

Durch den Gegenſaz der Erſcheinungen (Vorſtellungen) und des Dings an ſich hat Kant factiſch jene Aufhebung aller Vorausſezung vollzogen, durch welche Ich das Gegebne als ein ſchlechthin Anderes von ſich unterſcheidet. Aber dieſe Unterſcheidung iſt ihm unmittelbar zu einem bloßen Unterſchiedenſein erloſchen.

Kant unterſcheidet ſich aber von Carteſius darin, daß er Ich ſelbſt, nicht irgend ein transſcendentes Weſen, zum Princip der Realität macht.

Daraus folgt unmittelbar, daß jene Unterſcheidung der Erſcheinungen als Vorſtellungen vom Ding an ſich ebenſo aufgehoben, als geſezt wird. Denn iſt Ich ſelbſt das Princip der Realität des Andern, gewinnen wir durch die Categorieen, als Handlungsweiſen des Ich, eigentliche Erkenntniß, ſo daß dadurch der Scepticismus widerlegt ſein ſoll, ſo iſt klar, daß Ich die Realität überhaupt nicht als Ding an ſich von ſich ausgeſchieden hat, ſondern, was es von ſich ausgeſchieden zu haben ſcheint, vielmehr als reine Thätigkeit ſelbſt iſt.

Man hat neuerdings die kantiſche Philoſophie als den vollendeten Scepticismus bezeichnet. Dieß Urtheil iſt ziemlich einſeitig. Sie iſt allerdings Scepticismus, ſofern ſie am Gegenſaze der Vorſtellungen und des Dings an ſich feſthält; aber ſie wider-

Digitized by Google

legt auch den Scepticismus durch den Idealismus, welcher das Ich selbst zum Princip der Realität erhebt, und in der That die einzig wahre Widerlegung des Scepticismus ist.

Die kantische Unterscheidung der Erscheinungen als bloßer Vorstellungen und des Dings an sich, so unphilosophisch sie ist, kann doch dazu dienen, uns zu erinnern, daß wir zur absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven nur gelangen können, indem wir das Gegebne als ein schlechthin Anderes vom Ich unterscheiden. Sie kann uns auf den nothwendigen Act der Unterscheidung, in welchem allein diese Realität ist, aufmerksam machen.

Unmittelbar jedoch liegt der Begriff, den ich als Anfang aufgestellt habe, in der Forderung einer Synthesis a priori. Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? fragt Kant, und macht von der Beantwortung dieser Frage die Existenz der Metaphysik abhängig. Diese Stellung der Frage aber, insofern durch sie die aprioriſche Synthesis eines Begriffs mit einem andern gefordert wird, sezt schon das gegenständliche Denken voraus, das doch durch diese Synthesis erst möglich werden soll. Wir müssen also fragen, nicht: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? sondern: wie ist eine Synthesis a priori möglich? Wir konnten unmittelbar in dieser Frage die Aufgabe, den Anfang zu finden, ausdrücken. Es ist aber klar, daß eine Synthesis eine Antithesis voraussezt, und daß die Synthesis nur dann a priori geschieht, wenn das, was sie verbindet, selbst a priori gesezt ist. Folglich ist die Frage: wie ist eine Synthesis a priori möglich? ganz dieselbe mit der: wie ist eine Antithesis a priori möglich? und von der leztern gar nicht zu trennen. Es hat sich uns gezeigt, daß die eine nur durch die andere möglich und wirklich ist. Denn eine reine Antithesis wäre nicht, ohne daß sie zugleich reine Synthesis wäre, und umgekehrt. —

## §. 10.

Daß Ich das Princip der Realität sei, dieß haben Fichte und Schelling mit Recht als den wahren Geist der kantischen Philosophie behauptet.

Digitized by Google

Fichte fordert an die Philosophie, daß sie von einem absoluten, schlechthin unbedingten, Grundsaz, welcher der Grundsaz alles menschlichen Wissens sei, ausgehen solle. — Sofern dieser Grundsaz nicht ein bloßer Saz, sondern eine Thathandlung ist, kann gegen die Aufstellung eines solchen Grundsazes nichts eingewendet werden. Es kann nur die Frage sein, ob Fichte auf dem richtigen Wege zu diesem Grundsaze gelangt, und ob dieser Grundsaz, so wie er ihn aufstellt, den Erfordernissen eines absoluten, schlechthin voraussezungslosen Grundsazes, der eben deßwegen der Grundsaz alles menschlichen Wissens ist, entspricht.

Irgend eine Thatsache des empirischen Bewußtseins, sagt Fichte, wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der andern von ihr abgesondert, so lange bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt, nemlich eben jene Thathandlung als Grundlage alles Bewußtseins, welche der absolute Grundsaz ausdrücken soll. — Hiezu bedarf Fichte der Regeln der Reflexion und Abstraction. Diese sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern werden stillschweigend, als bekannt und ausgemacht, vorausgesezt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsaze, dessen Aufstellung blos unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dieß ist ein Zirkel, aber es ist ein unvermeidlicher Zirkel. Allein nicht blos diese Regeln, sondern der Saz (A=A), von welchem aus jene Thathandlung durch Abstraction gewonnen werden soll, wird blos bittweise angenommen, auch dieser Saz, so wie die Gesezе der Logik überhaupt, müssen erst aus jenem absoluten Grundsaze abgeleitet werden. Indem sich die Aufsuchung dieses Grundsazes selbst auf die Richtigkeit dieser Gesezе stüzt, welche doch selbst von ihm erst ihre Richtigkeit erhalten, hat die ganze Wissenschaftslehre blos problematischen Werth. Dieß widerstreitet der Absolutheit ihres Grundsazes, vermittelst deren sie selbst in ihrem ganzen Umfange auf absolute Wahrheit Anspruch macht. Der absolute Grundsaz kann also nicht durch Abstraction von einem als allgemeingültig angenommenen Saze gefunden werden. Das

Digitized by Google

heißt: dieſe Abſtraction von etwas Angenommenem kann nicht eine Handlung ſein, die ſelbſt verſchieden iſt von der abſoluten Thathandlung, die gefunden werden ſoll. Dieſe Verſchiedenheit macht es aus, daß das Angenommene und die Regeln der Abſtraction ſelbſt als Vorausſezung auftreten. Die Thathandlung muß vielmehr in ſich ſelbſt die Abſtraction vom Gegebnen und die Reflexion auf das in dieſer Abſtraction Geſezte ſein. Hiemit verſchwindet jener Zirkel, der offenbar zeigt, daß man den unrichtigen Weg eingeſchlagen hat, um zu jener Thathandlung zu gelangen.

Es folgt daraus, daß der erſte Grundſaz, welchen Fichte aufſtellt, das Ich ſezt urſprünglich ſchlechthin ſein eignes Sein, den Forderungen eines abſoluten Grundſazes nicht entſpricht. Denn dieſe Sezung enthält nicht in ihr ſelbſt die Aufhebung aller Vorausſezung, die Unterſcheidung des Gegebnen als eines ſchlechthin Andern, als Ich iſt. Sie iſt aber eben darum auch keine Sezung, Sezung einer Realität, denn Realität iſt in dieſer Sezung nur, indem ſie ein ſchlechthin Anderes ſezt, als Ich, ſo daß Ich nur ſo ſich ſelbſt ſezt. Realität iſt nur in der Einheit des Ich und des Andern. Der Saz: Ich bin Ich, und Ich ſezt ſich ſelbſt ſchlechthin, iſt in der That nur die Form der Identität in A = A; er iſt ohne allen Gehalt. Gehalt hätte er nur, wenn Subject und Prädikat wirklich geſezt würden; dazu aber iſt nothwendig, daß das Prädikat als non A, als ein vom Subject ſchlechthin unterſchiedenes, und das Subject als ein mit dieſem non A ſchlechthin identiſches geſezt wird. Dieß iſt die einzige Form, in welcher nicht die bloße formelle Identität des Subjects und Prädikats, ſondern ſie ſelbſt und zwar als Eine Realität geſezt werden können. Wird dieſe Unterſcheidung überſehen, wie in dem Saze: Ich ſezt ſich ſelbſt ſchlechthin, der Fall iſt, ſo hat man zwar an dem Begriff des Ich als reiner Handlung das wahre Princip der Realität; aber dieſe Handlung wird zur bloßen Form der Identität A = A, Ich = Ich, in welcher keine Realität geſezt, über die Realität des A ſelbſt nichts ausgemacht iſt.



Digitized by Google

Daraus ergibt sich von selbst die Nothwendigkeit des zweiten Grundsazes. Denn Ich muß sich als Handlung äußern, dieß ist nur der Fall in der reinen Unterscheidung oder Entgegensezung; in Ich = Ich ist keine Handlung.

Aber wie der erste Grundsaz darin gefunden wird, daß ein Identischsezen im empirischen Bewußtsein vorkommt, so „kommt unter den Handlungen des Ich, so gewiß der Saz — A nicht = A, unter den Thatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt, ein Entgegensezen vor.“ Hätte Fichte beide Handlungen nicht getrennt, und in zwei Grundsäze auseinandergestellt, so hätte er es sich ersparen können, diese Handlungen als vorkommend zu finden. Er weiß es selbst, daß sie nicht als Handlungen vorkommen; die Logik sagt nur, falls ein A ist, ist es A; falls ein non A ist, ist es non A. Aber die Sezung des A, und des non A, das reine Entgegensezen, ist in diesen Geseze auf keine Weise zu finden. Will ich in dem einen Saze für sich die Sezung des A, in dem andern die Entgegensezung finden, so bin ich unwillkürlich in der Antinomie befangen, indem ich A seze, nicht seine Realität, sondern nur die Form seiner Identität zu sezen, und indem ich non A seze, nicht non A zu sezen, schlechthin entgegenzusezen, sondern non A selbst vorauszusezen. Denn das Eine ist nur Handlung, indem es zugleich das Andere ist. Ich kann die Realität des Subjects (A) nur sezen, indem ich die Realität des Prädikats als non A seze. Und nur dadurch ist das so gesezte Subject und das so gesezte Prädikat, Ich; denn nur so ist das Subject und Prädikat selbst nur als Handlung; während Ich = Ich offenbar nicht Ich, sondern nur A = A, und das Nichtich als solches, obwohl nur im Entgegensezen des Ich, doch ausserhalb desselben an und für sich, somit hier ein Handeln eben so sehr ist, als nicht ist. Es muß jedoch bemerkt werden, daß Ich im zweiten Grundsaze seine Natur, Handlung zu sein, erst bestimmter ausdrückt; erst hier ist Ich, und darum das Entgegengesezte ein Nichtich; aber in dieser Entgegensezung ist Ich vielmehr vorausgesezt. Der zweite Grundsaz hängt also von

Digitized by Google

dieſer Vorausſezung ab; als dieſes Vorausgeſezte iſt aber Ich nur A = A, und das Entgegengeſezte ſomit nur non A; folglich iſt auch hier das Ich nicht.

Der zweite Grundſaz iſt der Sache nach die weſentliche Form, in welcher Realität geſezt wird. Aber da ſchon im erſten die Sezung für ſich vollendet iſt, ſo wird im zweiten vielmehr Nichtrealität geſezt. Und doch gibt es nur unter Vorausſezung deſſelben überhaupt einen Gegenſtand. Alſo iſt die erſte Sezung für ſich nicht vollendet, ſondern ſie bedarf, um Sezung zu ſein, der Entgegenſezung.

Daraus folgt, daß beide vereinigt werden müſſen, welches im dritten Grundſaze geſchehen ſoll. „Wie laſſen A und — A, Sein und Nicht-Sein, Realität und Negation ſich zuſammendenken, ohne daß ſie ſich vernichten und aufheben?“ Es wird ein Theil der Realität d. i. derjenige, der dem Nichtich beigelegt wird, im Ich aufgehoben. Sie müſſen ſich in die Realität theilen. Ich ſowohl als Nicht-Ich wird theilbar geſezt, aber im untheilbaren, abſoluten Ich, weil das Bewußtſein einig iſt.

Dieſes untheilbare Ich widerſpricht aber ſeiner Theilbarkeit. Denn untheilbar iſt es, ſofern es als abſolute Realität ſchlechthin es ſelbſt iſt; theilbar aber iſt es, ſofern es von ſeiner Realität einen Theil an das Nicht-Ich abgibt. In jenem iſt das Sezen und Entgegenſezen ſchlechthin Eins und identiſch; in dieſem ſind ſie getrennt. In jenem haben wir eine abſolute Sezung, eine abſolute Realität, in welcher keine Theilung, keine Beſchränkung iſt; in dieſem eine nur getheilte, nur beſchränkte Realität. — Dieſer Widerſpruch entſteht eben daraus, daß Sezen und Entgegenſezen als urſprünglich verſchieden gefaßt werden. Und dieß iſt der ganze Fehler, den Fichte gemacht hat. Daher drei Grundſäze; dieſe Mehrheit von Grundſäzen entſteht nur dadurch, daß der Fehler, der im erſten liegt, im zweiten und ſofort der Fehler der Trennung beider im dritten corrigirt wird. Aber dieſe Correction wird nicht als ſolche mit Bewußtſein vollzogen, und die Trennung als wahre zugleich feſtgehalten. Wir müſſen ſie mit



Digitized by Google

Bewußtsein vollziehen, dann wird sich uns wirklich Ein absoluter Grundsaz (oder besser eine Grundsezung) ergeben. Wir werden dann ein absolutes Ich erhalten, in dem die Einheit des Sezens und Entgegensezens nicht blos behauptet ist, sondern welches in der Bewegung der absoluten Unterscheidung die absolute Sezung vollzieht. Dazu aber gehört, daß jene Thathandlung selbst ist als Abstraction vom Gegebnen als einem Andern, und als Reflexion darauf, daß das Andere in diesem Act der Unterscheidung des Gegebnen als eines Andern selbst gesezt ist. —

Auf diese Weise verschwindet uns das Fichte'sche Nichtich gänzlich. Wir haben einen absoluten Idealismus, der zugleich Realismus ist, während die Fichte'sche Philosophie subjectiver Idealismus ist, und nur vermittelst des Nichtich, das ebenso ausserhalb des Thuns des Ich, als in ihm ist, also dogmatisch Realismus zu sein behauptet. „Dies, daß der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes ausser sich sezen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sei (ein nothwendiges Noumen sei) ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann.“ Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre S. 268. Vgl. S. 267. Diese unendliche Erweiterung ist die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich, sein Streben, die Unendlichkeit auszufüllen. Diese Thätigkeit muß in irgend einem Punkte angestossen, und in sich selbst zurückgetrieben werden. Aber daß dieß geschehe, läßt sich nach Fichte aus dem Ich schlechterdings nicht ableiten; es läßt sich nur darthun, daß es geschehen müsse, wenn ein wirkliches Bewußtsein möglich sein soll. Es ist jedoch nichts einfacher, als dieses Zurückkehren des Ich zu sich unmittelbar in jenem unendlichen Hinausgehen selbst zu entdecken, ohne einen äussern Anstoß postuliren zu müssen. Denn dieses Hinausgehen ist nichts anderes, als der Act des reinen Unterscheidens. Da dieser Act eben Ich, und das Andere, das unterschieden wird, eben nur in diesem Acte ist, so ist klar, daß Ich in diesem Hinausgehen eben so in sich selbst zurückgekehrt ist, eben

Digitized by Google

nur ſich ſelbſt ſezt. Oder vielmehr dieſes Hinausgehen ſelbſt iſt nichts anderes als der unendliche Wechſel, in welchem Ich, ein Anderes unterſcheidend, ſich ſelbſt ſezt, ſofort wieder unterſcheidet u. ſ. f. Und die Rückkehr iſt in dieſem Hinausgehen ſelbſt geſezt, da ſie in demſelben unendlich wiederholt wird, — nicht aber von auſſen her. — Uebrigens ſchließt der Begriff des praktiſchen Ich, als des unendlichen Hinausgehens, (als Identität der centripetalen und centrifugalen Richtung), durch welches erſt das theoretiſche möglich iſt, ſchon eine Einheit des Sezens und Entgegenſezens in ſich, welche höher iſt, als das in den drei Grundſäzen enthaltene Verhältniß derſelben. Man ſehe den wichtigen Abſchnitt von S. 256. an.

Das praktiſche Ich iſt der Grund des theoretiſchen; dieſer Saz enthält das Princip der wahren Philoſophie. Die Aufhebung der Trennung der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, in welcher Trennung die Kantiſche Philoſophie ſtehen blieb, war der erſte Gedanke, der für die Vollendung der Philoſophie entſcheidend ſein mußte. Und Fichte hat denſelben ausgeſprochen.

Fichte hat die weſentlichen Elemente, die zu einem abſoluten Grundſaz erforderlich ſind, in ihrer ganzen Reinheit als Elemente des Ich ſelbſt herausgeſtellt; aber er hat ſie nicht in ihrer urſprünglichen Einheit aufgefaßt.

## §. 11.

Die Schelling'ſche Philoſophie beruht auf dem Begriffe der urſprünglichen Identität des Sezens und Entgegenſezens, des Handelns und Leidens. Darin findet Schelling den Kern des transſcendentalen Idealismus (Philoſoph. Schriften I. 284.), daß die Handlung, wodurch wir (paſſiv) beſchränkt werden, und die andere, wodurch wir (activ) uns ſelbſt beſchränken, indem wir uns die Schranke entgegenſezen, *Eine und dieſelbe* Handlung unſeres Geiſtes iſt, daß wir alſo in einer und derſelben Handlung zugleich paſſiv und activ, zugleich beſtimmt und

Digitized by Google

bestimmend sind, kurz, daß Eine und dieselbe Handlung Realität (Nothwendigkeit) und Idealität (Freiheit) in sich vereinigt. — Es ist dasselbe, wenn Schelling vorher S. 225. sagt: der Geist ist die ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit. „Der Geist (S. 227.) ist selbst nichts anders, als Thätigkeit und Beschränkung, beide als gleichzeitig gedacht."

Wäre nun diese ursprüngliche Identität des Idealen und Realen als solche nur als ihre Unterscheidung, so ließe sich nicht denken, wie Schelling zwei Grundwissenschaften der Philosophie, die Transscendentalphilosophie und Naturphilosophie aufstellen konnte, von welchen jene vom Subjectiven als dem Ersten und Absoluten ausgeht, um das Objective aus ihm entstehen zu lassen, diese das Objective zum Ersten macht, um das Subjective aus ihm abzuleiten. Es folgt somit aus dieser Trennung, daß jene ursprüngliche Identität den Act der Unterscheidung selbst nicht in sich gesezt enthält. Sie ist vielmehr reine Identität, reines Subject-Object, in welcher die Unterscheidung verschwunden ist. Ich fordere, sagt Schelling (Zeitschrift für spekulative Physik II. B. 1. H. S. 122), zum Behuf der Naturphilosophie die intellectuelle Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird; ich fordere aber ausserdem noch die Abstraction von dem Anschauenden in dieser Anschauung, eine Abstraction, welche mir das rein Objective dieses Acts zurückläßt, welches an sich bloß Subject-Object, keineswegs aber = Ich ist. Was Schelling hier sagt, wird deutlich, wenn wir den eigentlichen Grund des Verschwindens der Unterscheidung (durch welche eben die absolute Identität Ich ist) auffassen. Dieser Grund liegt in der ursprünglichen Identität des Subjectiven und Objectiven selbst, d. h. darin, daß Ich in der reinen Unterscheidung unmittelbar die Identität erfaßt. Also gerade indem die Unterscheidung des Ich vom Andern als absoluter Act gefaßt wird, wodurch aller Gegensaz der Vorstellungen und des Dings an sich, des Ich und Nichtich, gänzlich verschwindet, verschwindet dieser Act selbst, und das reine Subject-Object, das nicht Ich ist, sondern Natur, bleibt zurück.

Digitized by Google

Darum hat Sch. in dem „Anhang zu dem Aufsaz des Herrn Eschenmayer u. s. f.“, einer Abhandlung, welche sehr gelesen zu werden verdient, vollkommen Recht, es für ein Mißverständniß zu erklären, daß er die Natur voraussezе. — Es ist deßhalb natürlich, daß für ihn der Idealismus der Natur der ursprüngliche ist, der Idealismus des Ich der abgeleitete. Denn das Subject-Object, welches Anschauen, Bewußtsein ist, kann nur aus diesem reinen Subject-Object der Natur, als der ursprünglichen Identität, abgeleitet werden.

Schelling also ist der Erste, welcher den Act des Unterscheidens als reinen Act, ausserhalb dessen das Objective gar nicht ist, gefaßt hat. Aber der Fehler, den er macht, besteht gerade darin, daß er denselben als Act hat verschwinden lassen. — Die Philosophie kann unmöglich vor allen Dingen rein theoretisch — Naturphilosophie sein; vielmehr ist die philosophia prima praktischer Natur. Denn die absolute Identität, von welcher die Philosophie gleich am Anfang Besiz nimmt, ist ursprünglich nur als Act.

Hätte Schelling den Begriff, daß das Object nur im Acte des Wissens ist, mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objectiven, von dem aus die Transscendentalphilosophie beginnen soll, in Verbindung gesezt, und dabei diesen Zweifel motivirt, so wäre wohl die Unterscheidung, in welcher zugleich die Identität gesezt ist, nicht zu einer unmittelbaren geworden, wie in der Trennung der beiden Grundwissenschaften der Fall ist, noch wäre da, wo Schelling den großen Schritt gethan hat, die Unterscheidung selbst in die Identität zu sezen, oder jene selbst ungetrennt als diese zu erfassen, der Act der Unterscheidung selbst erloschen. Und man hätte ihm nie vorwerfen können, daß seine absolute Identität eben blos behauptet sei.

Diese absolute Identität, welche nur ist, indem Ich als reine Unterscheidung die Identität erfaßt, in welcher aber zugleich der Act der Unterscheidung verschwindet, stellt Schelling in der Darstellung des Systems (Zeitschrift für speculative Physik II. 2.)

Digitized by Google

auf. Sie ist die Vernunft als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Um die Vernunft absolut zu denken, muß vom Denkenden abstrahirt werden. Damit hört die Vernunft auf, etwas Subjectives zu sein; ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden; sie wird also durch jene Abstraction zu dem wahren An sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjectiven und Objectiven fällt. — Diese Abstraction ist eben das Verschwinden der Unterscheidung, woraus sich unmittelbar die Indifferenz ergibt. Da auf diese Weise die absolute Indifferenz das Princip der Realität, welches einzig der Act der Unterscheidung ist, nicht in sich enthält, so wird gesagt §. 8: die absolute Identität ist schlechthin, und so gewiß, als der Saz A = A ist, weil sie unmittelbar mit diesem Saze gesezt ist. Allein im Saze A = A ist die Identität nur gesezt, falls A ist. Folglich (gegen §. 6.) ist die absolute Identität nicht schlechthin. — Es liegt daher unmittelbar in dieser Argumentation, daß die absolute Indifferenz, eben weil sie dieß ist, nicht absolute Realität ist. Eben daher kann nicht gesagt werden, daß in der Vernunft Alles, und daß Alles, was ist, die absolute Identität selbst sei. Von einem „Alles" kann hier gar nicht gesprochen werden; denn dieß ist nur möglich, wenn in der Identität zugleich die unendliche Unterscheidung gesezt ist. — In der Form des Seins der absoluten Identität, dem Saze A = A, welcher Subject und Prädikat unterscheidet, tritt die Unterscheidung als solche auf. Aber diese gehört nicht zur absoluten Identität selbst. Die Ursprünglichkeit dieser Form und somit (§. 17. 18.) der absoluten Erkenntniß ist daher in der That keine Ursprünglichkeit; denn sonst müßte die absolute Identität selbst ursprünglich als die absolute Unterscheidung gesezt sein, was nicht der Fall ist. Weil daher die Form der absoluten Identität die Unterscheidung (§. 24), diese aber nicht das Sein der absoluten Identität selbst ist, so kann die Differenz, indem sie gesezt wird, nur als quantitative gesezt werden, so daß (§. 25.) in Bezug auf die absolute Identität keine quantitative Differenz denkbar, diese nur ausserhalb der

Digitized by Google

absoluten Identität möglich ist. Auf diese Weise ist die absolute Identität von der Unterscheidung völlig abgesondert. Allein, wie gezeigt, ist sie selbst nur möglich durch die absolute Unterscheidung; darum hat sich Schelling, wie er selbst sagt, mit derselben auf den Standpunkt der Production gestellt. Folglich widerspricht sich die absolute Identität und die blos quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven; oder es widerspricht sich, daß die Differenz, wie sie wirklich ist, nur als quantitativ gesezt ist.

Dagegen kann die Darstellung der absoluten Identität in „Philosophie und Religion" nicht anders verstanden werden, als so, daß in der Identität selbst die Unterscheidung als thätig gesezt wird. Daher ist hier das Ideale das Prius, nicht aber das Object, das ursprüngliche Entstehen des Objects durch Abstraction vom Anschauenden; daher die ewige Form des Idealen, vermöge deren es, ohne aus sich selbst herauszugehen, ebenso schlechthin real, obwohl es selbst nicht diese Form, sondern ausser aller Form ist, und sich nicht in sich selbst differentiirt, sondern in einem Andern, welches sein Reales ist. Also das Ideale unterscheidet, aber ist doch reine Identität. Wer aber sieht nicht, daß hier beide Actionen nicht in ihrer wahren, innern Einheit gefaßt sind? Und was soll es heißen, daß das Reale, als ein wahrhaft anderes Absolutes, als Idealität sich wieder in Realität umwandelt, u. s. f. ins Unendliche? Ohne Zweifel erhält dieß zweite Absolute diese Macht, sich zu objectiviren, damit in ihm die Thätigkeit des Idealen nicht zu einem bloßen Producte erlösche. Seine Macht ist also die Thätigkeit des (ersten) Idealen selbst, aber sie ist nicht als solche gesezt, sondern sie ist die Thätigkeit des zweiten Absoluten. Daher bleibt die Thätigkeit des (ersten) Idealen doch erloschen, was nicht sein darf. Der ganze endlose Progreß besteht also darin, daß die unterscheidende Thätigkeit erlischt, wieder sich erhebt u. s. f., aber so daß das sich wieder Erheben in ein zweites Absolutes fällt u. s. f., womit eben das erste Erlöschen zurückbleibt. Allein — und diese Reflexion ist von entscheidender Wichtigkeit — derselbe Act der reinen Unterscheidung ist es, welcher,

Digitized by Google

weil dieſe Unterſcheidung weſentlich Identität iſt, erliſcht, wieder erwacht u. ſ. f. ins Unendliche, ſo daß ſeine Wiederholung nicht ein zweiter Act iſt, in Beziehung auf welchen der erſte erloſchen bleibt, ſondern es an ihr ſelbſt ſezt, daß der erſte es iſt, der ſich wieder erhebt. Die unendliche Wiederholung der einfachen Unterſcheidung bewegt ſich, können wir ſagen, nur zwiſchen zwei Punkten, nicht aber von einem Punkte zu einem andern, von dieſem wieder zu einem andern u. ſ. f. So iſt es daſſelbe, Eine urſprüngliche Unterſcheiden, welches thätig iſt, erliſcht, wieder thätig iſt, und ſo in der That als unendliche Wiederholung aus der einfachen Unterſcheidung ſelbſt nicht herauskommt. Es iſt Eine Handlung in unendlich vielen. Dieſe Diſtinction iſt, ſo unbemerkbar ſie ſcheint, doch ſehr wichtig, weil von ihr die wahre Aufhebung des endloſen Progreſſes abhängt, welche die bloße Willkürlichkeit eines Abbrechens vom Abſoluten entbehren kann. Hievon wird ſpäter noch die Rede ſein. — Der Fehler der Schelling'ſchen Philoſophie beſteht daher darin, daß der Act der Unterſcheidung, den ſie factiſch in der abſoluten Identität aufſtellt, ihr in der Identität verſchwindet, und, wo er hervortritt, ſich nicht in Einheit mit der Identität zu halten weiß.

Die Unterſcheidung iſt der Grund der Identität, nicht ſo, als ob dieſe als ein Zweites, Begründetes hinzukäme, — denn die Unterſcheidung iſt die Identität des Subjectiven und Objectiven ſelbſt, eben indem ſie reiner Act iſt — ſondern nur in dem Act der Unterſcheidung und vermittelſt deſſelben kann die abſolute Identität erfaßt werden. Dieſe iſt nur als Aufhebung der Unterſcheidung.

## §. 12.

Die abſolute Identität iſt nur als Aufhebung der Unterſcheidung. Dieſe iſt daher ein unmittelbarer, gegebener Unterſchied, der Unterſchied des Bewußtſeins und des Gegenſtandes. Die abſolute Identität iſt thätig als Aufhebung der Unterſcheidung; ſie iſt damit thätig in ihr ſelbſt; dieß iſt nur möglich, indem ſie die Er-

Digitized by Google

zeugung des Unterschieds aus ihr selbst ist. Also 1) die Identität des Subjectiven und Objectiven ist erst Resultat; sie ist nur durch Aufhebung der Unterscheidung, so daß Ich in diesem Unterschiede als Bewußtsein im Verhältniß zu einem Gegenstande sich findet. 2) Diese Aufhebung des Unterschieds ist zugleich die entgegengesezte Bewegung der Realisirung des Andern, so daß Ich als thätig sich von sich unterscheidet, und sofort in diesem Andersein bei sich selbst ist.

Diese gedoppelte Bewegung macht das Wesen der Hegel'schen Philosophie aus. Diese Philosophie, indem sie die absolute Identität als Aufhebung der Unterscheidung, und damit selbst als in sich absolut thätige Unterscheidung faßt, hat damit die absolute Idee — „das reine Selbsterkennen im absoluten Andersein" ausgesprochen. Es kann um nichts anderes zu thun sein, als diese Idee in ihrer ganzen Reinheit festzuhalten.

„Die lebendige Substanz, sagt Hegel (Phänomenologie Vorrede S. 15), ist Sein, welches in Wahrheit Subject, oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsezens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine einfache Negativität [einfache Unterscheidung], eben dadurch Entzweiung des Einfachen, oder die entgegensezende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensazes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersein in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre."

Der Begriff, daß Ich als absolutes Unterscheiden in der Identität ist, daß der Geist „aus der absoluten Entgegensezung eben durch sie und in ihr selbst zurückkehrt", enthält erst das vollkommene Verständniß der Hegel'schen Philosophie.

Allein diese absolute Idee leidet an einer Zweideutigkeit, welche in der bemerkten gedoppelten Bewegung bereits ausgesprochen ist. Der Geist (Phänom. S. 605) ist an sich die Bewegung,

Digitized by Google

die das Erkennen ist, — die Verwandlung des Ansich in das Fürsich, der Substanz in das Subject, des Gegenstandes des Bewußtseins in Gegenstand des Selbstbewußtseins, d. h. in eben so sehr aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff. Und dieses negative Verhalten (S. 604) zur Gegenständlichkeit ist eben so sehr positiv, Sezen; das Selbstbewußtsein erzeugt sie aus sich und hat sie damit für das Bewußtsein zugleich wieder hergestellt. Die Zweideutigkeit besteht also darin, daß Ich von einer unmittelbaren Differenz des Ich und des Gegebnen ausgeht, und von ihr aus zur Identität gelangt, und daß doch diese Identität selbst die Differenz aus ihr erzeugt; oder, daß die Identität nur ist als vermittelt durch Aufhebung der Unterscheidung, womit diese zu einem unmittelbaren Unterschied wird, und daß sie doch das Erste ist, und als das schlechthin Einfache sich entzweit.

Allein in dieser Zweideutigkeit herrscht doch eine bestimmte Tendenz vor. Mit der Realisirung des Unterschieds ist es nicht Ernst. Denn wäre er realisirt, so wäre er unmittelbar; die absolute Identität aber ist als Aufhebung des unmittelbaren Unterschieds. Folglich ist das Erzeugen des Unterschieds nicht ein Erzeugen, sondern Aufheben eines bereits vorhandenen Unterschieds. Obwohl also die Idee zugleich als Hervorbringen des Unterschieds bestimmt wird, so ist dieses Hervorbringen vielmehr sein Gegentheil; es verschwindet, und die Idee ist nur thätig als Aufheben des Unterschiednen. Das Hervorbringen, der absolute Act der Unterscheidung, ist daher vorhanden als solches, in dem die Identität ist. Aber sobald dasselbe vollständig thätig ist, d. h. die Unterscheidung wirklich vollzieht, so erlischt dieser Act, er wird zu einem unmittelbaren Unterschied, und die Identität, statt im absoluten Unterscheiden selbst zu sein, ist nur als Aufhebung des unmittelbar Unterschiednen. Weit entfernt, daß die Hegel'sche Idee jenen Act der Unterscheidung selbst als die Hauptsache festhielte, ist in der Zweideutigkeit, auf der sie beruht, ihre Tendenz auf das andere Element derselben, die Identität als Aufhebung der Unterscheidung gerichtet. Nur insofern sie als solche thätig ist, ist sie in sich

Digitized by Google

ſelbſt als Unterſcheiden thätig; erſt durch die Aufhebung des Unterſchieds kommt es zum Bewußtſein, daß die Identität Unterſcheiden in ſich iſt; ſie iſt daher der Doppelſinn, Aufhebung und Erzeugung des Unterſchieds zu ſein, ſo daß die erſtere der Sache nach das Prius iſt.

Es iſt vollkommen richtig, daß die abſolute Idee nur iſt als Erzeugen und Aufheben des Unterſchieds. Die Entdeckung dieſes entſcheidenden Begriffs verdanken wir der Hegel'ſchen Philoſophie.

Aber es iſt klar, daß die Production des Unterſchieds das Prius iſt. Sie iſt abſolut vor der Aufhebung deſſelben, und nur dadurch ſchlechthin Eines mit ihr.

Wären nun beide Acte getrennt, ſo wäre der Unterſchied für den Act der Aufhebung gegeben, er wäre ſomit nicht producirt, und die Production würde ſomit nur in die Aufhebung fallen, ſie wäre nur unter Vorausſezung der Aufhebung. Sie wäre zwar an ſich das Erſte, aber geſezt würde ſie doch nur ſein als das Zweite. Dieß eben iſt der Fehler der Hegel'ſchen Philoſophie.

Der abſolute Act der Unterſcheidung muß aber geſezt ſein als das Erſte. Es iſt der Eine Act ſchlechthin, als reiner Act der Unterſcheidung. Nicht die Aufhebung des Unterſchieds iſt es, wodurch die Idee thätig iſt, und wodurch ſie damit ſelbſt erſt zur Thätigkeit der Unterſcheidung kommt, welche eben damit vielmehr Aufhebung des Unterſchieds, und nicht Unterſcheidung iſt. Die Aufhebung des Unterſchieds iſt vielmehr nur, indem der Eine Act der Unterſcheidung durch ſich ſelbſt erliſcht. Damit iſt die abſolute Priorität dieſes Actes feſtgeſtellt; aber indem dieſer Act als reine Unterſcheidung abſolute Identität iſt, ſo iſt Beides, die Unterſcheidung und die Identität, in urſprünglicher Einheit. Das Erſte iſt weder die Aufhebung der Unterſcheidung, und ſomit der blos unmittelbare Unterſchied, noch die reine Identität, ſondern — das reine Unterſcheiden ſelbſt, und dieſes in Einem und auf völlig ungetrennte Weiſe iſt ebenſowohl Sezen und Aufheben ſeiner ſelbſt, und ſo die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven.

Digitized by Google

Dadurch daß das reine Unterscheiden selbst das absolute Prius ist, ist jede Möglichkeit, das Sezen und Aufheben der Unterscheidung zu trennen, gänzlich abgeschnitten; denn das Eine ist schlechthin undenkbar ohne das Andere. — Ueber diese reine Unterscheidung noch auf einen höheren Grund zurückgehen, ist schlechterdings unmöglich, eben darum weil der Unterschied und die Identität zugleich nur in ihr sind. Den Unterschied selbst zu diesem Höheren zu machen, wäre absurd, da der Unterschied offenbar nur durch die Unterscheidung ist; die Identität aber zum Grund der Unterscheidung zu machen, wäre ebenso verkehrt, da sie doch, wenn sie dieser Grund sein soll, nothwendig selbst schon in sich unterschieden sein muß. Von jeher war es die Aufgabe der Philosophie, eine Einheit aufzufinden, welche zugleich das Prinzip des Unterschieds ist. Es ist klar, daß dieselbe nur als ursprüngliche Einheit der Identität und des Unterschieds gefunden werden kann. Diese Einheit ist aber nur das ursprüngliche, reine Unterscheiden selbst. Nur durch den absoluten Act der reinen Unterscheidung, in welchem ebenso die absolute Identität erblickt wird, ist wahre Philosophie möglich.

Aus dem Anfang der Phänomenologie und der Logik läßt sich leicht der wahre Anfang entwickeln.

Es scheint sehr plausibel, mit dem Bewußtsein anzufangen, und seine Differenz vom Gegenstand sich durch sich selbst zur absoluten Identität des reinen Denkens aufheben zu lassen. Denn damit würde der gemeine Verstand, der immer auf dem Standpunkte des Bewußtseins, des unmittelbaren Unterschieds steht, durch sich selbst genöthigt, sich zur Philosophie zu erheben; da er mit dem Anfang einverstanden ist, so scheint es, müsse er sich von selbst auch die Entwicklung dieses Anfangs gefallen lassen, während derjenige Anfang der Philosophie, welcher den reinen Act an die Spize stellt, demselben ein für alle Mal nur einen Horror vor der Philosophie beizubringen im Stande ist. Nur Schade, daß das Bewußtsein, so wie es Hegel bestimmt, unwillkürlich auf einen solchen Act selbst zurücktreibt. Das Bewußtsein

Digitized by Google

verhält ſich zu einem Gegenſtande; dieſer iſt für das Ich und als Gegenſtand an ſich, beides auf differente Weiſe; aber der Gegenſtand als an ſich iſt wieder nur für das Ich. Der Gegenſtand als an ſich iſt rein unterſchieden vom Ich; indem dieſes Anſich wieder nur für das Ich iſt, iſt dieſer Unterſchied aufgehoben. Aber in der That iſt hiemit der Unterſchied nicht blos aufgehoben, ſondern es iſt geſezt, daß das Anſich, der Gegenſtand als das ſchlechthin Andere, nur iſt im Unterſcheiden des Ich. Daraus folgt, daß der Gegenſtand durchaus nicht gegeben iſt, und daß wir hier etwas ganz anderes, als das Bewußtſein vor uns haben. In der Identität des Für-das-Ich-ſeins und des Anſichſeins des Gegenſtandes iſt ganz einfach der Act der Unterſcheidung ſelbſt ausgeſprochen; und der Fehler, den Hegel macht, beſteht eben darin, daß er dieſe Identität blos als Aufhebung des Unterſchieds faßt. Darum wird er als gegeben vorausgeſezt, und vom Bewußtſein ausgegangen. Indem Hegel den Gegenſtand als Anſich dem Ich, für welches er iſt, gegenüber ſtellt, erkennt er nicht, daß jenes Anſich nur im Unterſcheiden des Ich iſt, und indem er dieſe Wahrheit ausſpricht, verkehrt er ſie, indem er das Anſich für das Ich nur ſein läßt als aufgehobnen Unterſchied; obwohl, wenn feſtgehalten wird, daß das Anſich für das Ich iſt, daſſelbe nicht als aufgehobnes, ſondern urſprünglich als durch das Ich geſeztes Anderes in das Ich hineinfällt. — Die Conceſſion, welche dieſer Anfang dem gemeinen Verſtande macht, wird alſo, was ſehr zu loben iſt, ſogleich zurückgenommen; und ſie wird ſo zurückgenommen, daß man ſieht, die Conceſſion ſei überhaupt nicht zu machen. — Ohne Zweifel geht die Philoſophie vom Gegebnen aus; aber ſie ſelbſt entſteht als Philoſophie nur, indem ſie das Gegebne zurückſtoßt, und in dieſem Zurückſtoßen das reine Unterſcheiden, und darin das Anſich als geſezt erkennt. Das Gegebne iſt nicht als ſolches das Anſich, das ſchlechthin Andere, ſondern darin verſchwindet das Gegebenſein überhaupt gänzlich. —

Der Anfang der Philoſophie als Phänomenologie beruht auf dem Gegebenſein des Unterſchieds. Die Identität iſt daher als

Digitized by Google

Aufhebung deſſelben. Die Logik dagegen ruht ganz in der Identität als ſolcher. Wenn (Phänomen. S. 609) in der Phänomenologie des Geiſtes jedes Moment der Unterſchied des Wiſſens und der Wahrheit und die Bewegung iſt, in welcher er ſich aufhebt, ſo enthält dagegen die Wiſſenſchaft dieſen Unterſchied und deſſen Aufheben nicht, ſondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenſtändliche Form der Wahrheit und des wiſſenden Selbſts in unmittelbarer Einheit. Die Logik beginnt daher mit der reinen, unmittelbaren Identität — dem Sein. Dieſe iſt, indem ſie iſt, nicht in der Form der Aufhebung der Unterſcheidung, ſondern ſie iſt ſchlechthin, rein unmittelbar.

Daraus ergibt ſich eine Antinomie, welche die Hegelſche Philoſophie in große Verlegenheit ſezt. Denn die Identität — dieß iſt ihr weſentlicher Begriff — iſt nicht unmittelbar, ſondern durch Aufhebung der Unterſcheidung; aber eben darum, weil ſie blos durch Aufhebung der Unterſcheidung iſt, nicht als poſitives Unterſcheiden, iſt ſie, indem ſie iſt, reine Identität, ſomit ſchlechthin, und unmittelbar. Daher bedarf die Logik einer Vermittlung durch die Phänomenologie, und dieſe iſt die erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft, aber ebenſoſehr bedarf ſie dieſer Vermittlung nicht, ſondern mit ihr fängt die Philoſophie an, ſie iſt die erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft. Aber in dieſem Falle iſt die Identität des Subjectiven und Objectiven, innerhalb deren die Logik ſteht, nicht bewieſen, wie doch gefordert wird. Indem Hegel ſpäter ohne Weiteres die Logik als die erſte Wiſſenſchaft aufgeſtellt hat, ſo konnte er ſagen, die gänzliche Vorausſezungsloſigkeit ſei eigentlich in dem Entſchluß, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von Allem abſtrahirt und ihre reine Abſtraction, die Einfachheit des Denkens, erfaßt. Hiemit iſt die Nothwendigkeit, dem Subjecte eine Leiter zur Wiſſenſchaft zu reichen, bei Seite geſezt, und eben nur eine einmalige, abſolute Abſtraction zum Anfang der Wiſſenſchaft erhoben. Allein dieſe iſt in der That bei Hegel nicht der Anfang der Wiſſenſchaft, ſondern auf das Sein folgt erſt das Nichts, welches eben dieſe

Digitized by Google

reine Abstraction ist. Der Anfang, das Sein, ist vielmehr aber nur Anfang, als das rein Unmittelbare. Hätte Hegel den Anfang selbst als absolute Abstraction fixirt, so wäre er auf ganz andere Dinge gekommen.

Man hat längst das unangenehme Gefühl dieser Antinomie gehabt; allein, ohne zu wissen, wie derselben los zu werden sei. Der Fehler, auf welchem sie beruht, liegt eben darin, daß die Identität blos durch Aufhebung des Unterschieds ist. Die Unmöglichkeit dieses Begriffs deckt sich in jener Antinomie auf. Wäre sie als Identität, indem sie ist, zugleich in der Form dieser Aufhebung, wäre sie also, was hiemit von selbst gegeben, ursprünglich das reine Unterscheiden, so würde diese Antinomie wegfallen; denn dann wäre die Aufhebung der Unterscheidung, durch welche sie ist, nicht ausser ihr, worin eben diese Antinomie besteht, sondern in ihr selbst, und die Identität als solche, sofern sie durch Aufhebung der Unterscheidung sich beweisen soll, wäre ihr eigner Beweis. Sie muß aber ihr eigner Beweis sein, wenn sie absolut, und wenn sie nicht eine blos willkürliche Annahme sein soll. Der Anfang der Logik aber, indem er durch die Phänomenologie bewiesen ist, ist offenbar nicht absolut, und indem er seinen Zusammenhang mit der Phänomenologie von sich wirft, ist er nichts weiter, als eine völlig willkürliche Annahme.

Aber nicht blos die Antinomie, die in dem Anfang der Logik liegt, wird erst durch unsern Anfang gehoben, sondern auch die Antinomie eines doppelten Anfangs. Denn offenbar muß der Anfang der Phänomenologie, indem diese die erste philosophische Wissenschaft ist, der Anfang der Philosophie selbst sein. Und der Anfang der Logik sezt in der That den Anfang der Phänomenologie voraus, weil er der aufgehobne Unterschied, der Anfang also der unmittelbare Unterschied ist. An und für sich sind der unmittelbare Unterschied und die unmittelbare Identität gleich schlechte Anfänge. Die Unangemessenheit dieser Anfänge an und für sich, und der Widerspruch eines doppelten Anfangs fordert eine Einheit derselben; insofern die Identität als Aufhebung des



Digitized by Google

Unterſchieds iſt, muß alſo der Unterſchied ſelbſt in ſie geſezt werden, d. h. ſie muß nicht blos durch Aufhebung des Unterſchieds ſondern in der Form dieſer Aufhebung, und ſomit das reine Unterſcheiden ſelbſt ſein. Auf dieſe Weiſe erſt haben wir Einen Anfang, und es iſt ſehr natürlich, daß wir einen zweiten nicht brauchen können.

Wir haben aus dem Anfang der Phänomenologie ſelbſt den wahren Anfang abgeleitet; es iſt leicht, daſſelbe aus dem Anfange der Logik zu leiſten.

Das reine Sein, mit welchem angefangen wird, iſt die Identität des Subjectiven und Objectiven als reine. — „Es iſt nichts in ihm anzuſchauen, wenn von Anſchauen hier geſprochen werden kann; oder es iſt nur dieß reine, leere Anſchauen ſelbſt. Es iſt ebenſo wenig etwas in ihm zu denken, oder es iſt ebenſo nur dieß leere Denken. So iſt das Sein Nichts.“ Es wird alſo, indem man mit der reinen Identität beginnt, der Unterſchied des Subjectiven und Objectiven in derſelben vermißt, und ſie deßhalb als Nichts erkannt. Darum ſind Sein und Nichts daſſelbe, daſſelbe Unbeſtimmte, Ununterſchiedne — Hegel hat aber mit Unrecht die Forderung abgewieſen, anzugeben, worin denn der Unterſchied von Sein und Nichts beſtehe. Denn iſt das Nichts ein zweiter Begriff, das Sein aber der erſte, ſo iſt klar, daß man entweder einen Unterſchied angeben, oder überhaupt unterlaſſen muß, ſie als zwei Begriffe aufzuſtellen; man konnte im leztern Falle nur ſagen, es ſeien dieß zwei Worte für einen und denſelben Begriff. — Es iſt jedoch in der That ein Unterſchied von Sein und Nichts vorhanden. Sein iſt die reine Identität Unterſchiedener, ſofern dieſe nur unmittelbare Identität ſind; aber dieſe reine Identität als ſolche, in welcher das Unterſchiedne überhaupt nur aufgehoben iſt, oder als die bloße Aufhebung des Unterſchieds gedacht, iſt das Nichts. Indem die Identität als Sein beſtimmt wird, iſt ſie zwar die reine Identität Unterſchiedner, aber nur als Identität. Sie iſt Nichts, indem dieſe Identität iſt als Aufhebung, Negation des

Digitized by Google

Unterſchieds. Sein iſt zwar durch die Aufhebung des Unterſchieds geſezt, aber dieſe Vermittlung verſchwindet; die unmittelbare Identität iſt Sein. Wenn nun Sein als reine Identität der abſolute Anfang iſt, woher der Unterſchied, deſſen Aufhebung das Nichts iſt? — Offenbar muß derſelbe im Sein geſezt ſein, das Sein iſt daher nur der in der Form der Identität geſezte Unterſchied, während das Nichts die in der Form der Aufhebung des Unterſchieds geſezte Identität iſt. Darin beſteht der weſentliche Unterſchied von Sein und Nichts, und darum kann von ihnen als zwei Begriffen geſprochen werden. Und nur darum, weil hiebei überſehen wird, daß die Identität Identität Unterſchiedner iſt, kann der Unterſchied beider für einen blos gemeinten ausgegeben werden. Doch iſt es dieſelbe Identität, als welche die Unterſchiednen geſezt und als welche ſie aufgehoben ſind. Folglich iſt die Eine Identität die Sezung und Aufhebung des Unterſchieds. Nichts iſt Identität als abſolute Negation des Unterſchiednen, Sein iſt Identität als abſolute Poſition deſſelben. Nur weil bei dieſem vergeſſen wird, daß die Identität Identität des Subjectiven und Objectiven iſt, wird es, ſofern es eben nur reine Identität iſt, als Sein genommen, und iſt ſo mit dem Nichts daſſelbe. Sobald aber die nothwendige Reflexion gemacht wird, daß die Identität Identität Unterſchiedner iſt, ſo ſieht man, daß die Identität das eine Mal das Sein des Unterſchiednen, das andere Mal die Negation deſſelben iſt. Auf dieſe Weiſe entſteht aber derjenige Anfang, den wir aufgeſtellt haben, die Identität in der Form der reinen Unterſcheidung und der Aufhebung derſelben. — Weil das Zweite die Aufhebung des Unterſchieds und als Nichts in der Form dieſer iſt, ſo iſt an und für ſich klar, daß das Erſte als abſoluter Anfang eben nur die Sezung der Unterſchiednen, das reine Unterſcheiden ſein kann, nicht aber die reine Identität als ſolche. Auf dieſe Weiſe haben wir in der That einen erſten und zweiten Begriff, die aber doch ſchlechthin daſſelbe ſind.

Der ganze Fehler dieſes Anfangs der Logik beſteht darin, daß ſie im Sein nicht den Act des Ich erkennt, durch welchen



Digitized by Google

es ist. Was Hegel gegen den Anfang mit dem Ich vorbringt, trifft ihn zum Theil selbst, denn auch er fordert unmittelbar die Erhebung auf den absoluten Standpunkt; theils ist die Meinung dieses Anfangs nicht, daß er ein für Jeden Bekanntes sei. Ein Bekanntes darf gerade der Anfang der Philosophie nicht sein; denn sonst wäre er ein Gegebnes. Der Forderung aber, mit einem schlechthin Einfachen und Unmittelbaren anzufangen, hat Hegel selbst nicht genügt; denn das Sein ist doch Identität des Subjectiven und Objectiven. Mit einem schlechthin Einfachen ist aber in der That nichts anzufangen, es gäbe von ihm aus keinen Fortschritt. Wäre das Hegelsche Sein wirklich ein schlechthin Einfaches, so wäre dasselbe nicht Nichts, denn dieses ist die Negation des Unterschieds, welcher somit vorausgesezt wird, und vorhanden sein muß. Im schlechthin Einfachen an und für sich aber, sofern es dieß ist, ist keine Spur der Negation des Unterschieds zu entdecken. — Zudem ist ein Unmittelbares als Anfang ein rein Gegebnes; allein nach Hegel selbst ist nur die Abstraction vom Gegebnen der Anfang; was in dieser Abstraction durch Reflexion gesezt wird, ist daher nicht unmittelbar, sondern nur im absoluten Thun des Ich, der Anfang ist das reine Unterscheiden, und sofern dieses zur Identität erlischt, das reine Vermitteln (der Identität) selbst. Damit verschwindet die reine Willkürlichkeit, mit einem Unmittelbaren anzufangen. Sofern die Identität, indem in ihr das absolute Thun erlischt, ein solches ist, kann sie es in der Philosophie nur durch absolute Vermittlung sein. Diese also ist das Erste. Und wenn diese das Erste ist, ist jede Forderung, dieses Erste zu vermitteln, (eine Forderung, die bei jedem Unmittelbaren sich von selbst macht), geradezu widersinnig. Man könnte also die Aufgabe, den Anfang zu finden, als die Aufgabe ausdrücken, die reine, absolute Vermittlung zu finden. Insofern diese auf eine Identität Unterschiedner geht, so ist klar, daß diese reine Vermittlung nichts anderes ist, als die reine Unterscheidung, welche durch sich selbst zur Identität erlischt.

Digitized by Google

Wir haben so hinter das Sein geblickt, und dort die reine Unterscheidung als seine absolute Vermitttlung entdeckt. Und diese ist gesezt als Anfang. Was wir so als den Anfang selbst sezen, das wird von Hegel selbst einigermaßen wenigstens am Ende gesezt. Von der spekulativen Idee aus ist (Logik §. 238) das Sein ihr Selbstbestimmen, welches als die absolute Negativität oder Bewegung des Begriffs urtheilt und sich als Negative seiner selbst sezt. Das Sein, das für den Anfang als solchen als abstracte Affirmation erscheint, ist so vielmehr die Negation, Gesezsein, Vermitteltsein überhaupt und Vorausgesezsein. — Das Sein ist daher nur durch die absolute Diremtion des Begriffs. Es bekommt jedoch hiemit bei Hegel einen doppelten Sinn: es ist ebensosehr das Erloschensein dieser Diremtion zur Identität, als es in der Diremtion selbst der Begriff in seinem Andersein, das in der Unterscheidung gesezte Andere ist; in lezterer Beziehung ist die Unterscheidung vielmehr gesezt, statt daß sie erloschen wäre. Dieser doppelte Sinn aber wird vermischt. Das Sein ist als das in der absoluten Unterscheidung gesezte Andere die erloschene Unterscheidung. Daraus folgt, daß nur, indem dieses Erloschensein aufgehoben wird, der Act der Unterscheidung, in welchem das Andere ist, zum Bewußtsein kommt. Der Act der Unterscheidung ist so zwar an sich das Prius, aber, weil er im Andern, das er sezt, erlischt, ist er vielmehr nur Act, als Aufhebung des Andern. In der That aber, indem das Sein die erloschene Unterscheidung ist, ist es nicht blos das Element des Andern in dieser Unterscheidung, sondern diese als Identität. Würde dieß festgehalten, so müßte die absolute Negativität, die absolute Unterscheidung selbst wirklich als das Prius gesezt sein, und diese wäre nicht blos Aufheben, sondern Sezen des Andern. Da aber das Andere als solches, der Begriff in seinem Andersein die erloschene Unterscheidung ist, so ist in diesem Andersein selbst nicht die Unterscheidung gesezt, sondern nur, indem das Andersein aufgehoben wird, kommt es zum Bewußtsein, daß es durch die absolute Unterscheidung gesezt ist; d. h. es kommt zum Bewußtsein, daß man

Digitized by Google

im Andern als ſolchen die Unterſcheidung nicht hätte erlöſchen laſſen, ſondern als den Act der Unterſcheidung hätte feſthalten ſollen. Woraus ſich von ſelbſt ergeben hätte, daß vielmehr die Identität die erloſchene Unterſcheidung iſt. — Der Act der Unterſcheidung, in welchem das Sein iſt, tritt daher nur darum am Ende auf, weil er vielmehr nicht Act der Unterſcheidung, ſondern der Act der Aufhebung des an ſich durch abſolute Unterſcheidung geſezten Andern iſt. Da aber Sein reine, völlig gleiche Identität des Subjectiven und Objectiven und nicht blos der Begriff in ſeinem Andersſein iſt, ſo iſt daſſelbe vielmehr die zur Identität erloſchene Unterſcheidung; folglich iſt der Act der Unterſcheidung das abſolute Prius deſſelben. Am Anfang iſt daſſelbe die völlig gleiche Identität des Subjectiven und Objectiven; am Ende ſieht man, daß es dieſe nicht iſt, ſondern nur objective Identität. Dieſer offenbare Widerſpruch kann nur dadurch gehoben werden, daß man den Act der Unterſcheidung, durch welchen es zugeſtandnermaßen iſt, nicht im Andern, das in demſelben geſezt wird, ſondern zur Identität erlöſchen läßt. Damit erſt iſt es vereinigt, daß das Sein durch den Act der Unterſcheidung und daher Identität iſt, welches beides behauptet wird. Dieſe Vereinigung aber iſt nur möglich, indem die Identität als die unmittelbare Folge des als abſolutes Prius geſezten Acts der Unterſcheidung erkannt wird. —

Wenn nun aber das Sein der Logik eben ſo das vorausgeſezte Andere des Begriffs iſt, wie der Gegenſtand des Bewußtſeins in der Phänomenologie (denn auch hier wird am Ende erkannt, daß der Begriff es iſt, der ins Bewußtſein übergeht; Phänomenologie S. 610), worin unterſcheiden ſich dieſe beiden Anfänge? Sie unterſcheiden ſich nur ſo, daß im Anfang der Logik das durch dieſe abſolute Diremtion geſezte — die Identität iſt, in der Phänomenologie der Unterſchied als ſolcher. Abgeſehen davon, läßt ſich nicht denken, wie ſich beide noch unterſcheiden ſollen. Combiniren wir nun beide Anfänge, wie offenbar geſchehen muß, ſo iſt die abſolute, thätige Diremtion eine ſolche, welche ebenſowohl

Digitized by Google

den Unterſchied als die Identität ſezt; das heißt, ſie iſt ſelbſt das reine Unterſcheiden, welches die Identität iſt. So erhält erſt durch dieſe Combination die Diremtion ihr Recht, und zugleich erhellt erſt aus ihr die Differenz der Begriffe der beiden Anfänge. Erliſcht aber in beiden die Diremtion im Andern als ſolchem, ſo läßt ſich gar kein Unterſchied zwiſchen beiden Anfängen einſehen.

Wir ſehen deutlich, daß Hegel den Act der abſoluten Unterſcheidung kennt; aber er verkehrt ihn zu einem Act der Aufhebung des Unterſchieds, weil derſelbe nicht zur Identität, ſondern im Andern erliſcht, in welchem doch vielmehr die Unterſcheidung geſezt iſt. Es kommt ſomit nur darauf an, den Act der Unterſcheidung als ſolchen im Sezen des Andern feſtzuhalten, und die Identität als ſein Erlöſchen zu faſſen, — ein Erlöſchen, das aber ſelbſt wieder Unterſcheiden iſt.

Es iſt vollkommen richtig, daß die Identität Aufhebung der Unterſcheidung, und nicht unmittelbar iſt. Aber dieſe nothwendige Vermittlung dieſer Identität darf eben deßhalb nicht wieder auf irgend eine Weiſe von einem Unmittelbaren ausgehen; ſie muß abſolut ſein, ſomit nicht blos Aufhebung des Unterſchieds, ſondern der abſolute Act der Unterſcheidung ſelbſt, und nur durch dieſen Aufhebung derſelben. Dieſe einfache Reflexion iſt die nothwendige Folge davon, daß in der Aufhebung des Unterſchieds dieſer ſelbſt als geſezter zum Bewußtſein kommt. Daraus folgt unmittelbar, daß er urſprünglich nur als Act der Unterſcheidung iſt, denn es widerſpricht ſich, nur in der Aufhebung des Unterſchieds ſeine Produktion zu erfaſſen.

## §. 13.

Der Anfang, den wir aufſtellen, iſt eine ſich von ſelbſt ergebende Folge der bisherigen Philoſophie. Sie läßt ſich nur aus der Tendenz verſtehen, den Act der reinen Unterſcheidung zu finden. Die Philoſophie hat denſelben immer nur vorausgeſezt, ohne ſich dieſe Vorausſezung zum Bewußtſein zu bringen. Es läßt

Digitized by Google

ſich leicht nachweiſen, daß dieſer abſolute Act in jeder ſpekulativen Philoſophie den freilich nie ganz herausgetretnen Grund gebildet hat. Die Geſchichte der Philoſophie iſt allein darauf ausgegangen, dieſen Grund hervortreten zu laſſen. So ſind wir im Stande, den Syſtemen in den Hintergrund zu blicken, und ſie zu verſtehen. Das ſpekulative Denken iſt nur als dieſer Act, und als die Entwicklung dieſes Actes. Das Denken iſt allein dadurch abſolutes, ſpekulatives Denken, daß es abſolutes Handeln iſt. Abſtraction und Reflexion, darüber iſt man einverſtanden, ſind diejenigen Thätigkeiten, welche das Denken conſtituiren. Um das abſolute Denken zu haben, dürfen nur beide in ihrer innern Einheit aufgefaßt werden. Das reine Abſtrahiren, als Wegſehen vom Gegebenen, unterſcheidet daſſelbe als ein ſchlechthin Anderes vom Ich; die Reflexion bemerkt, daß in dieſem Unterſcheiden das Andere geſezt iſt. So iſt das Denken als reines Unterſcheiden abſolute Identitat des Subjectiven und Objectiven.

Der Carteſiſche Dualismus beſteht darin, daß er dieſen Act vorausſezt, aber nicht ſelbſt vollzieht. Indem Ich, wie in der neueren, deutſchen Philoſophie der Fall iſt, ſelbſt zum Prinzip der Realität erhoben wird, d. h. als Unterſcheidung vom Andern ſelbſt die Quelle der Realität (des Andern) iſt, ſo mußte eben hiemit die Unterſcheidung als Act im Ich ſelbſt geſezt werden. Denn nur, indem die Unterſcheidung als reiner Act iſt, iſt Ich ſelbſt in ihr das Prinzip der Realität des Andern. Allein bis jezt war beides, daß Ich ſchlechthin das Andere von ſich unterſcheidet, und daß es Prinzip der Realität iſt, das eine nur im Widerſtreite mit dem andern. Dieſer Widerſtreit iſt der Charakter der Philoſophie von Kant bis Hegel. Aber ihre Entwicklung ging darauf aus, dieſen Widerſtreit zu löſen. Sie ſtellt ſich dar in der Form, in welcher der Widerſtreit gefaßt wird. Bei Kant iſt die Unterſcheidung das Prius; aber indem ſie nicht als Act iſt, wird ſie im Verlaufe ſtehen gelaſſen, obwohl ſie der Sache nach aufgehoben wird. Fichte ſezt den Widerſtreit als ſolchen, indem er das Ich als Prinzip der Realität, als abſolute Sezung ſeiner ſelbſt,

Digitized by Google

zum Prius macht, die Unterscheidung aber zum Posterius. Schelling und Hegel machen es sich unmittelbar zur Aufgabe, den so gesezten Widerstreit aufzuheben. Ihnen ist daher die Unterscheidung selbst die Identität, und an sich das Prius für diese. Aber bei jenem verschwindet die Unterscheidung in der Identität als reiner Indifferenz; bei diesem verschwindet sie als Act im Unterschiede. Indem die Identität als Aufhebung des Unterschieds gesezt wird, kommt es zum Bewußtsein, daß der Unterschied selbst nur im Act der Unterscheidung ist. Es kommt somit nur darauf an, dieß gleich von vornherein zu sezen, so daß die Identität als Aufhebung des Unterschieds die unmittelbare Folge des als Prius gesezten absoluten Acts der Unterscheidung ist. — Und der Act der Unterscheidung ist hiemit die Voraussezung nicht blos des Unterschieds, sondern der Identität desselben selbst. —

Hiemit ist der Widerstreit gelöst, an welchem die Philosophie bisher gelitten hat. Aber indem er gelöst ist, ist derselbe als Widerstreit des Ich mit sich zugleich erst in seiner ganzen Schärfe herausgestellt. Das Ich ist absolute Entzweiung mit sich, denn es ist als das Unterscheiden eines schlechthin Andern, und nur darin es selbst. Das ist der Grund seines Lebens, seines Selbstbewußtseins. Es ruht nur auf dem Grunde dieses absoluten Widerstreits, und der endlose Wechsel, in dem sich der absolute Act der Unterscheidung und sein Erlöschen darstellt, ist die nothwendige Form dieses Widerstreits.

Dieser Widerstreit selbst kann unmöglich in das Bewußtsein (als solches) treten. Denn dieses kennt den Act der Unterscheidung nicht. Aber es beruht auf ihm, ist aber selbst schon eine Art der Lösung desselben, so wie die ganze Philosophie, welche nichts anderes als Geschichte des Selbstbewußtseins ist, nur darauf ausgeht, diesen Widerstreit zu lösen. Aber wissen können wir diesen Widerstreit, und um zu philosophiren, müssen wir ihn wissen.

Es scheint widersprechend, den Grund des Wissens zu wissen. Das Wissen scheint in seinen Grund nicht reichen zu können;

Digitized by Google

denn sobald es seinen Grund weiß, sein Grund sein Wissen ist, so scheint es, habe es nicht seinen Grund erreicht, und dieser scheint immer jenseits des Wissens liegen zu müssen. Allein der Grund des Ich ist eben nichts anderes als Ich selbst, sofern dieses absolute Handlung ist. Und diese absolute Handlung ist nichts anderes, als das reine Wissen selbst. Denn Wissen ist Identität des Subjectiven und Objectiven, aber es ist auch ihre Unterscheidung. Insofern diese das Prius ist für die Identität, in welche gewöhnlich das Wissen gesezt wird, ist daher das Wissen nicht bloße Identität, sondern auch Unterscheidung, beides in Einem; es liegt daher in der Natur des Wissens, seinen Grund zu wissen. Zugleich sieht man, daß dieser Grund die Erklärung aller Möglichkeit des Wissens ist. Denn in ihm treffen die beiden Elemente des Wissens in ursprünglicher Einheit zusammen. Dieser Grund ist die einfache, nothwendige Form alles Wissens und darin schon an sich sein gesammter Inhalt.

Um den Grund des Wissens zu wissen, muß man sich von dem Vorurtheil befreien, daß wir eben nur, was gegeben ist, wissen können. Man versuche es, auf dieses Vorurtheil hin das Wissen selbst zu erklären. Da dieser Versuch mißlingen muß, so erklärt man das Wissen selbst für unerklärlich; es ist aber nur darum unerklärlich, weil man Vorurtheilen zu lieb es dazu macht. Wie kann das Wissen, das doch ohne Zweifel eine Handlung ist, zugleich passiv sein gegen aussen, und gerade, was es offenbar ist, in dieser Passivität activ? Die Philosophie hat keine andere Aufgabe, als diesen Widerspruch begreiflich zu machen. Wir werden bald auf einen Punkt stoßen, wo wir sehen werden, daß, was für uns Grund des Wissens ist, die Erklärung dieses Widerspruchs, die Vereinigung seiner entgegengesezten Elemente in sich schließt.

Wir sind nur dann im Stande, in den Grund des Wissens einzudringen, wenn wir fähig sind, den reinen Act der Unterscheidung zu vollziehen, in welchen das Unterschiedene, ohne für sich zur Consistenz zu kommen, ganz hineinfällt. Allein diesen Act

Digitized by Google

muß jeder vollziehen können. Jeder kann vom Gegebnen ſchlechtweg abſtrahiren; dieſe Abſtraction nimmt man gewöhnlich als eine Thätigkeit, in welcher Ich, vom Gegebnen hinwegſehend, in ſich zurückgeht. Dieß iſt eine einſeitige Auffaſſung dieſes Actes. Dieſes Hinwegſehen iſt ein Hinwegweiſen des Gegebnen. Offenbar wird in dieſem Hinwegweiſen, Abſtoßen das Gegebne als ein Anderes als Ich geſezt. So iſt auf einfache Weiſe dieſe Abſtraction eine Unterſcheidung des Gegebnen vom Ich als eines ſchlechthin Andern, ſo daß dieſes Andere nur in dieſem Act der Unterſcheidung geſezt iſt. Und jenes Zurückgehen des Ich in ſich in dieſer Abſtraction iſt, genau gefaßt, nicht ein Zurückgehen des Ich vom Gegebnen, ſondern ein Zurückgehen des Ich aus dieſem Acte der Unterſcheidung, weil es in dieſem Act eben rein es ſelbſt iſt. Es kommt alſo allein darauf an, den Zwiſchenact dieſes Zurückgehens und des Ausgehens vom Gegebnen feſtzuhalten. Dann haben wir den abſoluten Act der Unterſcheidung, den ich verlange. — Der Anfang, den ich mache, iſt alſo ſehr einfach; und doch ſtellt er uns unmittelbar auf einen Standpunkt, in welchem wir ſogleich in die dem gewöhnlichen Bewußtſein völlig unzugängliche, und darum ſo verhaßte, abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven hineingeſtellt ſind, welcher aber zugleich den unwiderleglichen Beweis dieſer Identität enthält.

Dieſe Identität iſt der Anfang. Weit entfernt alſo, daß ſie, wie ſie hier auftritt, das Abſolute ſelbſt, oder Gott wäre, ſind wir mit dieſem Anfang noch ſehr weit von Gott entfernt. Es wird wohl nach allem Bisherigen Niemanden einfallen, zu glauben, daß ich deßhalb das Ich, deſſen reiner Begriff den Anfang ausmacht, eben zu einem blos endlichen machen wolle, jenſeits deſſen vielleicht Gott für ſich vorhanden ſei. Wenn er auf dieſe Weiſe ein Object für mich ein Gegebnes iſt, ſo habe ich auch ihn mit der ganzen Maſſe des Gegebnen, unter welche er nach dieſer Meinung mit Recht fällt, von mir geſtoßen. Wenn es einen Gott gibt, um mich dieſer Ausdrucksweiſe zu bedienen, ſo muß ſein Begriff und ſeine Realität ſich eben aus dieſem Anfang, au-

Digitized by Google

ßer welchem für die Philoſophie ſchlechthin nichts iſt, ergeben. Dagegen aber verwahre ich mich zum Voraus ſehr beſtimmt, daß die Identität des Subjectiven und Objectiven, als das reine Ich, Gott ſelbſt ſei. Das Recht dieſer Verwahrung wird ſpäter deutlich werden.

Der Anfang der Philoſophie iſt die reine Entzweiung, und in ihr die Identität. Wenn wir uns in ihm fixiren, ſo befinden wir uns in jener Stellung, in welcher Ich als den unendlichen Widerſtreit ſeiner ſelbſt mit ſich ſich feſthält, und doch die ſichere Ruhe iſt, ihn zu ertragen und zu überwinden, oder in jener Einſamkeit, in welcher wir alles Gegebne ringsum von uns wegweiſen, und uns in dieſem Wegweiſen fixiren, gerade in dieſem Wegweiſen das Reale haben, und in ihm uns beruhigen. Es iſt leicht zu ſehen, daß erſt ſo die Abſtraction vom Gegebnen vollſtändig iſt. Eine bloße Abſtraction, was man gewöhnlich ſo nennt, ſezt das Gegebne vielmehr voraus, als daß ſie es aufhebt. Aber in der reinen Abſtraction ſelbſt feſtzuſtehen, und ſie ſelbſt zu fixiren, in ihr ſelbſt alle Realität, oder die Quelle aller Realität zu beſizen, um aus ihr das ganze Univerſum des Wiſſens zu conſtruiren, das iſt erſt die abſolute Freiheit vom Gegebnen. In dieſer reinen, freien Abſtraction, welche zugleich Reflexion auf das in ihr Geſezte iſt, iſt die Welt des Gegebnen völlig untergegangen; aber dieſe Lethe, in welcher wir das Gegebne völlig hinter uns laſſen, iſt zugleich die Erinnerung an die Welt der Ideen; das Schattenreich, in welches dieſe Lethe führt, iſt das wahre Leben des Geiſtes, aus welchem, ein gelöstes Räthſel, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Schönheit und Wahrheit erſt hervorbricht. Die Wiſſenſchaft iſt die Wiedergeburt des Gegebnen aus dem Geiſte zu einer neuen Welt. —

Digitized by Google

# Zweiter Abschnitt.

## Der Organismus der Wissenschaft.

### Erstes Capitel.

#### Der Organismus der Wissenschaft überhaupt.

Gehen wir von dem Factum aus, daß es verschiedene philosophische Wissenschaften gibt, so wären diese nicht Philosophie, wenn sie nicht zugleich Ein Ganzes ausmachten. Nur dadurch daß sie Ein Ganzes ausmachen, sind sie die Eine Wissenschaft der Philosophie.

Damit sie Ein Ganzes ausmachen, müssen sie von Einem und demselben Anfang und zu demselben Ende führen; und die verschiedenen Wissenschaften müssen in der Entwicklung des Anfangs zum Ende von selbst entstehen. Da das Ende der Philosophie selbst nur aus ihrem Anfange durch dessen immanente Entwicklung hervorgeht, werden die einzelnen Wissenschaften nur von selbst entstehende Stufen dieser Entwicklung sein.

Der aufgestellte Anfang der Philosophie zeigt von selbst, daß die Philosophie nur vom praktischen Ich aus zum theoretischen gelangt. Denn das Ich ist praktisch, indem es das Gegebne von sich stoßt. Als solches geht es zunächst über das Gegebene hin-

Digitized by Google

aus, um eine Realität zu ſezen, die jenſeits des Gegebnen iſt. Allein die Reflexion auf dieſen Act zeigt, daß in dieſem Hinausgehen ſelbſt ſchon die Realität geſezt iſt, die erſt geſezt werden ſoll. Denn das Hinwegſtoſſen des Gegebnen iſt eben das reine Unterſcheiden deſſelben als eines Andern, in welchem dieſes, und ſomit das Objective, die Realität unmittelbar geſezt iſt. Das Hinwegſtoſſen des Gegebnen ſchließt, um dieſen Act näher zu analyſiren, zwei Elemente in ſich. Es wird nemlich über das Gegebne hinausgegangen, dieſes Hinausgehen iſt an ſich das Sezen einer andern Realität, als die des Gegebnen iſt. So iſt das Gegebne eine vorhandene Realität, die andere aber eine zu ſezende. Unter theoretiſchem Ich verſtehe ich nun dasjenige Ich, für welches die Realität vorhanden iſt, unter praktiſchem Ich verſtehe ich dasjenige, für welches die Realität erſt eine zu ſezende iſt. Dieſe zwei Elemente ſind im Anfang Eins auf völlig ungeſchiedne Weiſe.

Es iſt daher im Anfang ſelbſt das praktiſche Ich noch nicht als ſolches geſezt. Aber es iſt an ſich in ihm enthalten, und zwar der Grund des theoretiſchen. Denn der Anfang entſteht dadurch, daß durch die Abſtraction über das Gegebne hinausgegangen wird, welches eben das Thun des praktiſchen Ich iſt. Aber indem dieſes Hinausgehen, als reines Unterſcheiden, unmittelbar das Sezen des Andern iſt, ſo daß dieſes iſt, und nicht erſt ſein ſoll, ſo iſt das praktiſche Ich unmittelbar das theoretiſche ſelbſt. Lezteres ſelbſt aber iſt nur durch jenes, und ſo vollkommen Eines mit ihm.

Wir haben ſo in unſerem Anfang die urſprüngliche Einheit des praktiſchen und theoretiſchen Ich als den reinen Begriff des Ich ſelbſt gefunden. Dieſe Einheit macht gerade das Weſen der Philoſophie aus. Hiemit haben wir gleich von vornherein jeden Dogmatismus, der das Wahre eben nur für das theoretiſche (nicht praktiſche) Ich ſein läßt, und jeden ſubjectiven Idealismus unmöglich gemacht, der das praktiſche Ich, als Princip der Realität feſthält, aber im Gegenſaz gegen das theoretiſche, und daher

Digitized by Google

selbst noch im Dogmatismus befangen ist. Die Philosophie muß aber auf Nichts wesentlicher bedacht sein, als den Dogmatismus gänzlich und in der Wurzel zu vernichten. Es ist klar, daß dieß in unserem Anfang geschehen ist.

Indem diese Elemente schon im Anfang enthalten sind, obgleich nicht wirklich geschieden, so ist durch den Anfang selbst der Philosophie das Ziel vorgesteckt, das sie erreichen muß. Sie wird das theoretische Verhalten als solches aus dem praktischen Ich entspringen lassen, so daß das praktische Ich als solches durch sich das theoretische ist. Zu dem Behufe muß sie die Einheit beider Ich durch ihre Entzweiung und Aufhebung dieser Entzweiung realisiren. Ist es nun realisirt, daß das praktische Ich selbst durch sich das theoretische ist, so ist hiemit eben die absolute Thätigkeit des Ich sich vollkommen objectiv geworden; hiemit ist das Object selbst als solches gesezt. Die Philosophie hat ihre Arbeit vollbracht, und die realen Wissenschaften, welche vom Object als solchem ausgehen, treten an ihre Stelle, so daß hiemit erst das Recht dieser Wissenschaften, vom Object ausgehend dasselbe zu denken, und die Abhängigkeit der Wissenschaften von der Philosophie mit ihrer Selbständigkeit begründet ist. —

Das Ende der Philosophie ist das Object, das Ziel ihres Idealismus der Realismus der objectiven Wissenschaften. Der Anfang ist das Ich als solches, nicht sofern dieses dem Object entgegengesezt ist; denn das Object soll erst aus ihm werden, daher auch nicht als (abstract) subjective Identität des Subjects und Objects, denn für diese wäre das Object doch wieder ausserhalb. Sondern der Anfang ist das Ich, als die völlig ungeschiedene Einheit des praktischen und theoretischen Ich, welche sich durch Entzweiung zur realisirten Einheit, als praktisches Ich, das durch sich theoretisches ist, fortbestimmend von dieser Einheit aus sich zur absoluten Objectivität entäussert. Jede besondere philosophische Wissenschaft ist nur dadurch eine philosophische, daß sie in diese Erzeugung der absoluten Objectivität aus dem Idealismus des Ich hineinfällt. Sie erhält somit auch erst in dieser

Digitized by Google

Geneſis und in dem Orte, den ſie hiemit im Ganzen der Wiſſenſchaften einnimmt, ihren beſtimmten Begriff.

Es leuchtet aus dem Bisherigen von ſelbſt ein, daß vor allen Dingen das praktiſche Ich ſich für ſich erfaſſen und ſich daher mit dem theoretiſchen entzweien muß. Hieraus entſteht als erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft die Lehre vom Willen oder das Syſtem der reinen Willensbeſtimmungen.

2) Das praktiſche Ich wird ſich als theoretiſches Gegenſtand, ohne daß es ſich darin als Thätigkeit weiß. So iſt es reine Anſchauung, und es entſteht das Syſtem der reinen Formen des Anſchauens, oder die Naturphiloſophie.

3) Das praktiſche Ich iſt, indem es ſich als theoretiſches Gegenſtand iſt, durch dieſes Daſein, welches nicht Wille iſt, in ihm ſelbſt geſezt als praktiſches — die Philoſophie des Rechts.

4) Das praktiſche Ich iſt in ſich ſelbſt reiner Wille, und ſich Gegenſtand als ſolcher, hiemit reine Paſſivität gegen dieſen, ſo daß es geſezt iſt als ſich aufhebend im theoretiſchen — die Philoſophie der Religion.

5) Das praktiſche Ich iſt geſezt als theoretiſches; Ich iſt, als anſchauend, die Einheit ſeiner Elemente — Philoſophie der Kunſt.

6) Das praktiſche Ich iſt als es ſelbſt die Einheit mit dem theoretiſchen, ſo daß es ebenſowohl in dieſem ſich aufhebt, als ſich ſezt, und ſich ſo als die Einheit beider Elemente realiſirt — die Philoſophie mit ihren beſondern (rein-philoſophiſchen) Wiſſenſchaften.

Die vier lezten Wiſſenſchaften, indem jede für ſich das ihr eigenthümliche Verhältniß der Elemente des Ich in einer geſchichtlichen Reihe deducirt, bilden zuſammen die Philoſophie der Geſchichte, ſo daß jede höhere die vorangehende in ſich befaßt, und die höchſte die Totalität der Geſchichte als ſolche erreicht. Daß eine ſolche Deduction a priori nothwendig iſt, kann hier nicht zum Voraus gezeigt werden.

Digitized by Google

Hiemit haben wir wenigſtens eine vorläufige Vorſtellung von dem Organismus des Ganzen der Wiſſenſchaft und der Stellung jeder einzelnen Wiſſenſchaft in demſelben. Die Genauigkeit der gegebnen Beſtimmungen wird erſt im Verlaufe vollkommen deutlich werden.

Der Gang der Philoſophie iſt daher im Allgemeinen folgender: zuerſt ſezt ſich Ich als mit ſich entzweit; dieſe Entzweiung löſt ſich im Object; ſie muß ſich aber im Ich ſelbſt löſen, — ſo daß ſie in Einem im Ich und im Object gelöſt iſt, und Ich ſich weiß in der Realität des Objects als ſolcher. —

---

## Zweites Capitel.

### Die Lehre vom Willen.

### §. 14.

Der Anfang der Philoſophie iſt nicht blos Anfang einer beſondern Wiſſenſchaft in ihr; denn wenn dieſe auch die erſte wäre, wäre er damit doch nur der Anfang dieſer Wiſſenſchaft als einer beſondern, nicht aber der Anfang der Philoſophie überhaupt. Der Anfang der erſten, beſondern Wiſſenſchaft muß, damit er ihr Anfang ſei, erſt aus dem abſoluten Anfang der Philoſophie überhaupt ſich ergeben; nur ſo läßt es ſich vereinigen, daß dieſer der abſolute und zugleich der Grund einer beſondern Wiſſenſchaft iſt; und zugleich iſt dieſe (ſowie alle andern beſondern Wiſſenſchaften) damit von Haus aus in einen höheren Zuſammenhang geſtellt. — Spinoza hat, wie wir ſehen werden, dieſen zweiten, relativen Anfang als den erſten Begriff aufgeſtellt; darin beſteht der Fehler ſeines Begriffs der Subſtanz. Darin gerade, daß dieſer Anfang ein zweiter, relativer iſt, iſt enthalten, daß die erſte Wiſſenſchaft nicht theoretiſch, ſondern Darſtellung des praktiſchen



Digitized by Google

Ich als ſolchen iſt. Damit unterſcheidet ſich der wahre Idealismus vom Dogmatismus, der geradezu vom Object oder vom Sein überhaupt ausgeht. Es kann deßhalb nicht auffallend ſein, daß die erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft die Lehre vom Willen iſt. Dieſe kommt zwar in der Pſychologie wieder vor, aber nur als Beſtimmung des Ich als ſolchen, des ſubjectiven Ich, während hier der Wille im abſoluten Sinn genommen wird als Princip der Objectivität; der Wille, der hier auftritt, iſt daher der ſittliche Wille, ſofern der Wille in dieſer Form überhaupt keine Realität gelten läßt, als die aus ihm hervorgeht. Dieſe Wiſſenſchaft, ſofern ſie den Willen als Princip der Objectivität überhaupt betrachtet, iſt daher die Grundwiſſenſchaft der Philoſophie, die philosophia prima. Sie iſt daher von der Rechtslehre und von der Moral, welche man gewöhnlich als praktiſche Philoſophie zuſammenbefaßt, ebenſo verſchieden, wie von jeder andern Wiſſenſchaft, und ebenſo Eines mit ihnen, wie mit jeder andern.

## §. 15.

### 1. Das Eine.

Wir müſſen vom abſoluten Anfang aus einen zweiten, relativen ſuchen.

Ich iſt unendliches Sezen ſeiner ſelbſt und des Andern als Eine Handlung. Es iſt daher in dieſem Prozeß ſtreng genommen kein endloſer Progreß ausgedrückt; denn dieſem würde die Einheit der Handlung fehlen. Jenes unendliche Sezen iſt aber nothwendig Eine Handlung in unendlich vielen; denn ſonſt würden dieſe in bloße Producte zerfallen, jede einzelne Handlung der Unterſcheidung würde in der Iſolirtheit, in die ſie hiemit verſezt würde, nur als erloſchene ſein; ſie iſt alſo nur Handlung, indem ſie eine andere iſt u. ſ. f.; alſo ſind alle zuſammen nur Handlung, indem ſie Eine ſind. Umgekehrt folgt eben daraus, daß, wenn die Handlung nur Eine wäre, ſie eben damit aufhören würde, Handlung zu ſein. In beiden Fällen hätten wir, ſtatt eine Aufhebung aller Vorausſezung als abſolute Sezung zu haben,

Digitized by Google

nur eine oder viele Vorausſezungen. Alſo müſſen wir im Anfang den Begriff des Ich feſthalten, daß es unendliches Sezen ſeiner ſelbſt und des Andern als Eine Handlung iſt. Das Ich iſt ſo der einfache Punkt, durch den ſich dieſe Unendlichkeit bewegt, und in dem ſie zuſammengehalten wird; der Mittelpunkt des Umkreiſes dieſer Unendlichkeit. So aber ſezt es das Andere auf unendliche Weiſe nur als ſich ſelbſt. In der That aber ſezt es auch ſich auf unendliche Weiſe als das Andere; dieſes iſt ſomit der feſte, ruhende Punkt, in welchem die unendliche Bewegung des Sichſelbſtſezens des Ich zur Einheit der Handlung zuſammengeht. Im Anfang ſelbſt iſt weder das Eine, noch das Andere, weder Ich als einfaches, noch das Object als einfaches geſezt; ſondern beide ſind als unendliche Vielheit, die als Einheit iſt, noch ganz in einander verſchlungen. Indem nun Ich als Einheit der Handlung feſtgehalten wird, verrückt ſich der feſte Punkt der Bewegung unmittelbar in das Andere ſelbſt; denn Ich, in ſich reflectirt als Einheit der Handlung, hört zu handeln auf; es iſt aufgehobne Handlung, ſomit Object. Aber es iſt aufgehobene Handlung, Object, nur indem es als Einheit der Handlung in ſich reflectirt iſt; es weiß daher ſich im Object als vollkommne ruhige Einheit des Handelns und des Leidens. Folglich iſt Ich, in ſich reflectirt als Einheit der Handlung in unendlich vielen, unmittelbar damit ſchlechthin hingegeben an das Andere als Object, und hat ſein Selbſt nur in dieſem. Es iſt ſomit alle Bewegung, alle Unendlichkeit des Thuns in die ſtille Ruhe des Objects, als eines ſchlechthin Einen, welche zugleich die Ruhe des Ich iſt, zuſammengegangen. Das Ich verſenkt ſich in das Eine; dieſe Verſenkung iſt die unendliche Luſt der Liebe, ſich einfach und ſchlechthin bejaht zu wiſſen im Andern, als Object. Sie iſt aber doch mehr als Empfindung; ſie iſt ein Schauen des Einen. Denn Ich iſt nicht blos Indifferenz mit dem Andern, ſondern eben ſo different von ihm. Es iſt paſſiv gegen das Eine, und doch activ. Dieſe reine Indifferenz der Paſſivität und



Digitized by Google

Activität (in Beziehung auf ein Object, welches damit von selbst gegeben ist) ist das Schauen.

Hier sehen wir zuerst, wie Ich dazu kommt, im Verhältniß zu einem Object zu stehen, sich in einem Object zu wissen. Das Object entsteht rein aus ihm selbst. Denn gerade durch den Act der Reflexion des Ich in sich als Einheit der Handlung wird Ich sich Object; gerade dadurch, daß es die ganze Masse seiner Handlungen in die Kraft Einer zusammennimmt, also rein idealistisch, wird es Object. Aber es wird auch wirklich Objekt; Ich muß, um Ich zu sein, Object sein, und wir sehen so schon von vorne herein, daß wir auf gutem Wege sind, zur Realität zu gelangen, und durch die Klippen des Dogmatismus und subjectiven Idealismus glücklich hindurchzusteuern. Aber gerade darum, weil Ich selbstlos hier in das Object versenkt ist, ist dieses Object nur das erste Object des Ich. In dieser Versenkung in das Eine hat Ich in der That ebenso nur sich selbst auf einfache Weise, wie es ein Object hat; es ist, wenn ich so sagen soll, ebenso in sich selbst versenkt, und als Schauen des Objects das reine Schauen seiner selbst. Dieß muß man wissen, obgleich die Täuschung sehr gewöhnlich ist, das Object, in welches das Ich sich versenkt, für ein Reales zu nehmen. *Nur das Object ist real, welches Ich, indem es sich in ihm weiß, zugleich von sich unterscheidet.* Und das Eine wird realisirt werden durch diese Unterscheidung. Aber doch liegt in allen jenen Formen, in denen Ich sich in das Object versenkt, der wichtige Begriff, daß Ich als es selbst Object ist, daß es aus sich sich seine Objectivität gibt.

Dieser Anfang der ersten, besonderen Wissenschaft der Philosophie ist das mystische Element derselben. Die Mystik besteht überhaupt darin, das Absolute in der Form der *reinen* Passivität zu haben; darin besteht ihre Verschmelzung mit dem Absoluten; sie geht daher oft zu der Einsicht fort, daß diese Passivität die höchste Aktivität, eine ungemessene Freiheit (Tauler) ist. Sie gehört daher auch einer höhern Stufe des Ich an; allein hier ist der erste Ursprung der Mystik nachgewiesen. Der Fehler der

Digitized by Google

Mystik besteht allein darin, daß sie nicht kritisch ist, und nicht nach der Realität ihres Objects fragt. Aber sie ist doch ein wesentliches Element der Philosophie, weil sie immer in den ersten Ursprung des Objects aus dem Ich zurückgeht. In diesem Sinne wird dieses mystische Element noch öfter in der Entwicklung der Philosophie vorkommen.

Das Ich als reine, einfache Activität ist zur Passivität gegen das Object geworden, denn in diesem ist es als Activität aufgehoben. Aufgehobne Aktivität aber ist Passivität. Somit haben wir hier die prima materia, die potentia passiva primitiva, welche das Complement der Monade als reiner Thätigkeit ist. Leibniz, dessen Grundbegriff der Monade nur verstanden werden darf, um wahre Philosophie zu haben, kannte den Begriff der (unendlich) vielfachen Unterscheidung als absolute Thätigkeit des Ich; aber theils hat er eine Urmonas aufgestellt, welche in ihrer Transscendenz reine Thätigkeit sein soll, ein, wie aus dem Obigen schon erhellt, widersprechender Begriff, an welchen sich jedoch diejenigen halten, welche gegenwärtig sich mit einer Reform der Philosophie befassen, theils, was hiemit zusammenhängt, hat er nicht verstanden, jene Passivität aus dem Handeln der Monade selbst abzuleiten. —

Im Schauen des Einen ist jedoch das Ich nicht rein leidend; sondern, weil Ich sich im Object hat, ist es eben so handelnd, und das Schauen des Einen ist vielmehr das vollkommene Gleichgewicht des Handelns und Leidens. Das Eine ist daher unendliche Selbstbejahung des Ich als ein einfaches Ja.

Weil nun Ich, um Ich zu sein, wie gezeigt, die Genesis des Objects ist, so ist hiemit der Begriff der Spinozischen Substanz mit ihren unendlichen Attributen in seiner Entstehung nachgewiesen. Denn diese mit ihren unendlichen Attributen ist nichts anderes als das Eine als unendliche Position (je mehr Attribute, desto mehr Realität). Spinoza aber weiß nichts von der subjectiven Entstehung seiner Substanz; darum ist sein System Dogmatismus; dieser Dogmatismus ist aber nur darum Philosophie, weil in ihm der reine Begriff des Ich selbst als Object aufgefaßt ist. Hätte

Digitized by Google

Spinoza die unendliche Liebe, zu welcher die Substanz ihm am Ende seiner Ethik wird, gleich anfangs als die subjective Quelle dieser starren Objectivität gefaßt, so dürften wir nicht, wie wir thun müssen an ihn die Frage stellen, wie er denn zu seiner Substanz gekommen sei. Sie ist in der That der Begriff des Ich selbst (wie schon Leibniz sie aufgefaßt hat), und nur indem sie ursprünglich als der Begriff des Ich erkannt wird, haben wir den Beweis ihrer Objectivität. Das Ich ist die wahre natura naturans, aber freilich nicht ein solches Ich, das „schlechterdings niemals Object werden kann," sondern dem es wesentlich ist, durch sich selbst Object zu sein. Wird einmal dieser Begriff des Ich durchgeführt sein, dann werden wir wirklich ein Gegenstück zu Spinoza's Ethik haben. — Spinoza's Begriff der Substanz ist ein transscendenter Begriff; denn transscendent ist das Object, wenn es nicht in seiner Genesis aus dem Ich erfaßt, sondern als unmittelbares Sein aufgestellt wird.

Aber, wenn so das Eine nicht losgetrennt werden darf von seiner Entstehung aus dem Ich, so ist das Umgekehrte eben so falsch, von einem Sichselbstdenken des Absoluten zu sprechen, das nicht sogleich als Object ist. Allein, um diesen Fehler zu vermeiden, würde man dasselbe immanent als Ich denken müssen, ohne dasselbe aus dem Ich in eine transscendente Objectivität entschlüpfen zu lassen; man müßte es aufgeben, von einem sich selbst denkenden Gott wissen zu wollen. Dadurch aber, daß man dem Ich das Sichselbstdenken so entschlüpfen läßt (den wahren Ursprung dieser Täuschung werden wir in der Religionsphilosophie entdecken), beraubt man sich der Möglichkeit, dasselbe genau zu denken; denn es wird dem Ich damit Object als das schlechthin Eine, welches doch sich selbst denken soll; es ist daher unmöglich, im Sichselbstdenken die Unendlichkeit der Handlungen zu entdecken, die in ihm enthalten sind; und wie wichtig dieser Begriff ist, zeigt schon das Bisherige. Wir fassen das Ich (nämlich das menschliche, ein göttliches gibt es nicht) immanent als Sichselbstdenken auf die bereits näher entwickelte Weise, reinigen diesen Begriff von

Digitized by Google

dem des Einen, ſo wie dieſen von jenem, und erreichen ſo erſt durch ihre ſcharfe Scheidung eine Einſicht in ihre Einheit, welche uns die Vorſtellung eines ſich ſelbſt denkenden Gottes nicht zu verſchaffen vermag, indem dieſe vielmehr nur den einen Begriff durch den andern verdirbt.

Das Eine iſt aber auch, ſo gedacht, nicht Gott. Erſt, wenn das Schauen zum (denkenden) Anſchauen geworden iſt, dann haben wir den Begriff Gottes. Dieſer iſt zwar im Schauen des Einen an ſich ſchon enthalten, aber noch nicht geſezt; deßhalb iſt hier noch gar nicht von dieſem Begriffe zu ſprechen. Wenn man es mit den Begriffen etwas genauer nimmt, als gewöhnlich, muß man daher ſagen, daß das Schauen Gottes unmöglich iſt.

Das Eine iſt die ideale Exiſtenz des Univerſums, die intelligible Welt, aus welcher die ſichtbare Welt hervorbricht. Aber dieſes Hervorbrechen iſt nicht ein objectives Hervorbrechen. Wie ſollten wir uns in dieſen objectiven Prozeß hinein denken, wie ſollten wir etwas von ihm wiſſen können! Die Philoſophie weiß nichts von einer transſcendenten Entſtehung der Welt, von einer Schöpfung, ſondern nur von einer immanenten, d. h. Ich iſt es, welches ſich aus ſich zur Welt objectivirt, es iſt die natura naturans, welche die natura naturata producirt. Das war im Grunde immer der Gedanke, der die Philoſophie von der Intellectualwelt zur ſichtbaren herabgeführt hat. Immer hat, nachdem man vergeblich geſucht hat, durch eine Reihe von Emanationen zur ſichtbaren Welt zu gelangen, der differenziirende Act des Ich den Ausſchlag gegeben. Aber dieſer Act, in welchem das Schauen zur vollendeten Anſchauung wird, iſt das Ende der Philoſophie und kann nicht ſo ohne Weiteres als unmittelbares Abbrechen von der Intellectualwelt angeſehen werden. In dieſer Vorſtellung liegt eben der Fehler, daß man nicht aus der unendlichen Sichſelbſtobjectivirung, welche das Abſolute ſein ſoll, das Object ſelbſt abzuleiten verſtanden hat. Iſt einmal dieß geſchehen, dann ſieht man leicht, daß es nicht nöthig, aber auch nicht erlaubt iſt, einen ſolchen Sprung zu poſtuliren.

Digitized by Google

## §. 16.

### 2. Das Böſe.

Im Begriffe des Einen ſcheint keine Spur des Willens enthalten zu ſein; aber doch iſt daſſelbe das vollkommne Gleichgewicht von Paſſivität und Activität. Der Wille, ſofern er eine Objectivität aufhebt, um eine andere zu ſezen, hat ein Object zur Vorausſezung, aber, indem dieſes Object das Eine iſt, iſt daſſelbe keine Vorausſezung, ſondern Ich hat ſich zum Object gemacht.

Ich ſezt ſich als das Andere; durch ſeine Reflexion in ſich iſt es Object geworden. Es iſt daher nothwendig, daß es ſeine Reflexion in ſich gegen das Object ſelbſt geltend mache. Im Object zuerſt hat es ſich als einfaches Selbſt, als Einheit der Handlung; daß es ſich als einfaches Selbſt in demſelben hat, dieß muß daher geſezt werden. Indem Ich ſo geſezt wird, ſtoßt es das Object, in dem es ſich als einfaches Selbſt hatte, zurück; aber es hat ſich als einfaches Selbſt doch nur im Andern, ſtoßt aber das Andere wieder von ſich ab u. ſ. f. Auf dieſe Weiſe löſt ſich die reine Harmonie der Activität und Paſſivität in die reine Entzweiung auf, in welcher jene von dieſer ſich loszuringen ſucht, aber ſie vielmehr ſezt, ſie wieder aufhebt u. ſ. f. Es entwickelt ſich daher aus der geſezten Einheit der Handlung, welche Ich iſt, ſelbſt wieder eine Vielheit von Handlungen. Ich iſt thätig als unendlicher Gegenſtoß gegen das Object, in dem es ſich weiß. Dieſer unendliche Gegenſtoß iſt aber zugleich eine unendliche Sezung des Objects, und zwar ſo, daß hier der erſte Schritt gethan wird, das Eine ſelbſt zu realiſiren; denn indem das Abſtoſſen des Objects, in dem Ich ſich weiß, zugleich ein Sezen deſſelben iſt, *ſezt Ich das Object als unterſchieden von ſich*. Allein dieſes Sezen, weil es zugleich der Gegenſtoß gegen das Object iſt, und Ich, ſtatt ſich im Objecte zu wiſſen, vielmehr ſich als ſich ſelbſt weiß, iſt vielmehr nur ein Streben, das Eine zu realiſiren, das zugleich ein Gegenſtreben iſt. Ich ſezt daher auch nicht ſich ſelbſt, ſondern iſt nur ein Streben, ſich ſelbſt zu ſezen, das zugleich ein Gegenſtreben iſt. Hiemit haben wir den beſtimmten

Digitized by Google

Begriff des Böſen. So hat ſich die ſtille Harmonie des unendlichen Ja im Einen in den Aufruhr eines unendlichen Nein aufgelöst, welches doch nicht im Stande iſt, ſich durchzuſezen, ſondern nur der unendliche Widerſtreit zwiſchen Ja und Nein iſt. Die Luſt der unendlichen Liebe zergeht in den unendlichen Haß und Grimm des Böſen; das Paradies der erſten Unſchuld iſt verloren; der Sündenfall iſt geſchehen. Das Ich hat ſich losgeriſſen von den Armen des Gottes, in denen es geruhet hat; es hat ſich in ſeiner Selbſtheit erfaßt. So ſcheint es, von Gott abgefallen zu ſein, hat aber in der That den erſten Schritt gethan, dieſen erſt idealen Gott, der darum noch nicht Gott iſt, in die Realität herauszuſezen, obwohl es dieſe ebenſo wieder aufhebt, ohne welches Aufheben eben das Realiſiren ſelbſt nicht möglich wäre. — Die Liebe iſt das Erſte, die Mutter, die alle Realität in ihrem Schooße trägt; aber das Böſe iſt das Zweite, es will dieſe Realität gebären, ſie durch den Act der Unterſcheidung als ſolchen herausſezen, aber es zerſtört nur immerfort, was es zu gebären ſucht.

Dieß iſt der ideale Urſprung des Böſen; ſo iſt es nothwendig. Wir werden daſſelbe in beſtimmterer Form als geſchichtliches Agens mit gleicher Nothwendigkeit auftreten ſehen. Vom empiriſchen Böſen als ſolchem iſt hiemit noch nichts geſagt; aber ſein Weſen iſt hiemit ausgeſprochen. Das Böſe iſt überhaupt nicht in einem einzelnen Act aufzufaſſen, ſondern nur als Reihe von Handlungen; gerade darin beſteht ſein Weſen, daß es die Handlung als Einheit ſelbſt nicht zu Stande bringt; es iſt die unendliche Zerreiſſung des Ich in ſich ſelbſt; die Harmonie der unendlichen Liebe löst ſich in ihm in unendliche Diſſonanzen auf. Eine böſe Handlung iſt die Quelle von vielen; ſie ſtrebt, darin ſich zu vollenden, ohne dieſe Vollendung, worin die Handlung als Einheit wäre, zu Stande zu bringen. Das iſt die Strafe, die das Böſe ſelbſt über ſich verhängt.

Jede tiefere Philoſophie hat den Urſprung des Böſen in die intelligible Welt verlegt. Daß dieß mit Recht geſchieht, iſt durch

Digitized by Google

die geleiſtete Deduction klar geworden; denn das Böſe macht zuerſt Ernſt mit der Realität, ohne ſie jedoch zu Stande zu bringen; ſein Urſprung iſt darum intelligibel. Zugleich richtet es in der intelligiblen Welt eine ſehr radicale Revolution an. Für dieſe Revolution ſollte man aber nie das unglückliche Wort: Abfall, gebraucht haben. Als ob der Gott, von dem Ich abgefallen ſein ſoll, ſchon der wahrhaftige, wirkliche Gott wäre, als ob das Böſe gegen einen ſolchen auftreten könnte! Das Böſe iſt vielmehr ein Streben nach Realität, welches zeigt, daß es, was noch nicht iſt, erſt erzeugen will. Es erwacht aus der unmittelbaren Einheit des Ich mit ſeiner Realität, welche daher ebenſo ſehr nur ideal iſt, und ſtrebt nach der Realität, nicht, weil es ſie als ſchon vorhandene verloren hat, ſondern weil es ſie erſt gewinnen muß. Der Ruf nach Daſein, der Hunger und Durſt nach Realität, die Angſt, die uns, in uns zurückwerfend, aus uns heraustreibt, welche unſer ganzes Leben durchdringt, iſt auch die Quelle des Böſen. Darin liegt es, daß das Böſe ſchon in ſeinem Grunde ſeine eigene Nichtigkeit trägt. — Die Schrecken des Innern, die in der Hingebung der Liebe zum Einen nur verhüllt ſind, müſſen heraustreten; ſie erwachen aus der Liebe ſelbſt. Würden ſie nicht erwachen, die Liebe könnte ſich ſelbſt nicht vollenden; denn dieſe ſelbſt ruht nur in der Anſchauung der Realität als ſolcher. Das Böſe iſt daher nothwendig, damit die Liebe wirklich ſei.

Das Böſe iſt die erſte Form, in welcher der Wille als ſolcher auftritt. Der Wille iſt daher Sezen der Realität durch Aufheben derſelben. Dieß iſt ſein allgemeiner Begriff. Das Böſe kann daher auch beſtimmt werden als das unendliche Sollen; denn dieſes für ſich genommen iſt das endloſe Sezen der Realität durch endloſes Aufheben derſelben. Der Wille iſt daher ſeinem Begriffe nach Sollen.

## §. 17.

### 3. Das Gute.

Das Böſe als unendliches Sollen iſt ein endloſer Progreß der es nicht zur Einheit der Handlung bringt. Das Daſſelbe

Digitized by Google

aber, welches in dieſem Progreß wiederholt wird, iſt die Identität des Aufhebens und Sezens der Realität; Ich erfaßt ſich in ſich als die Einheit beider Beſtimmungen, es iſt in ihm ſelbſt Sezen einer Realität durch Aufheben einer andern; im Aufheben ſezt es. Es iſt ſomit das Aufheben ſelbſt aufgehoben, und das Geſezte iſt ſchlechthin, abſolut nicht aufzuhebend. Indem Ich daher ſich in ſich als Einheit des Aufhebens und Sezens erfaßt, und ſomit ſich als Einheit zur reinen, ganzen Form des Willens erhebt, ſezt es hiemit eine Realität, die abſolut iſt, ſo daß das Handeln des Ich in derſelben ſelbſt vollſtändig erliſcht — das Gute. Das Gute iſt der Wille, der in ſeiner Objectivität ſich völlig aufgehoben hat; es iſt zwar durch das Handeln des Ich, aber doch ſchlechthin an und für ſich. Es iſt daher für das Handeln des Ich ſelbſt vorausgeſezt, ein Begriff, der ſogleich weiter entwickelt werden wird. — Das Gute iſt ſchlechthin einfach; es würde ſeinem Begriffe widerſtreiten, wenn in ihm Mehreres geſezt würde. Eben ſo wenig iſt das Ich in Beziehung auf es ein Mannigfaltiges; es iſt auch nicht in ihm in ſich reflectirt, ſondern iſt ganz an es, als Object, entäuſſert. — Aber der Wille iſt in ihm objectiv; folglich iſt dieſe Objectivität ſchlechthin nur dadurch, daß eine andere ſchlechthin aufgehoben iſt. Halten wir daher das Gute, als die reine Objectivität des Willens, feſt, ſo verſchwindet ſeine Objectivität und das Ich nimmt ſeine ganze Stelle ein. Denn indem die abſolute Sezung zugleich als abſolute Aufhebung gedacht wird, iſt ſie nicht Objectivität, —,darin würde leztere verſchwinden — ſondern iſt Ich als Sollen.

## §. 18.

### 4. Das Sollen.

Der Begriff des Sollens entſpringt erſt aus dem vorausgeſezten Begriff des Guten; er ſezt es aber auch damit, daß das Gute ſelbſt erſt im Handeln des Ich ſeine Exiſtenz hat.

Das Sollen iſt abſolute Sezung durch abſolute Aufhebung, ſo daß das Aufzuhebende das reine Gegentheil iſt desjenigen,

Digitized by Google

welches gesetzt wird; jenes ist das Nichtseinsollende, dieses das Seinsollende. Das Sollen ist daher in sich die absolute Spannung dieser Elemente; es darf sich nicht realisiren, denn sonst wäre es nicht mehr, was es ist, absolute Sezung durch absolute Aufhebung; Ich soll schlechthin aufheben, um schlechthin zu sezen; Letzteres kann also nicht wirklich zu Stande kommen; und doch ist das Sezen seine ganze Bestimmung, es ist Einheit, es selbst nur als absolutes Sezen. Da es aber dieses nicht sein kann ohne das Erstere, so ist Ich vielmehr es selbst in beiden Thätigkeiten; d. h. es ist, indem es als beide Thätigkeiten ist, gegen beide in sich reflectirt und für sich selbst gegen Beides, das Aufzuhebende und das zu Sezende, gleichgültig, und Beide sind ihm gegeben. So wird das Sollen zur **Willkür**; ein Uebergang, der sich in jeder werdenden Handlung nachweisen läßt.

## §. 20.

### 5. Die Willkür.

Es bietet sich dem Ich Etwas an als aufzuhebend, und ein Anderes als zu sezend; es selbst für sich ist gegen Beides in sich reflectirt, und in sich selbst auf gleiche Weise das Aufheben des Einen, und Sezen des Andern; es sezt daher, weil es damit ebenso das Leztere nicht sezt, auch das Erstere, hebt das Zweite auf, und umgekehrt. Hiemit haben wir den genauen Ausdruck für das Wählen der Willkür; Eines wird aufgehoben, das Andere gesezt, aber vielmehr wird dieses, indem es gesezt wird, nicht gesezt, somit aufgehoben, und das Erste wird gesezt u. s. f. In diesem endlosen Wechsel sezt also Ich, indem es aufhebt, und hebt auf, indem es sezt; die Verschiedenheit beider Handlungen verschwindet, beide sind Eine und dieselbe Handlung. Ich ist als Sezen und Aufheben Eine Handlung; es hebt zwar ein Anderes auf, und sezt ein Anderes, aber in diesem Leztern selbst weiß es sich als Aufheben des Erstern; indem es dieses von sich stoßt, sezt es ein Anderes. Dies ist der einfache Ausdruck für den *freien* Willen. Die Willkür ist hiemit zur *Freiheit* geworden.

Digitized by Google

## §. 21.

### 6. Die Freiheit.

Halten wir die Einheit der Handlung in der Freiheit feſt, wie geſchehen muß, wenn ſie von der bloßen Willkür unterſchieden werden ſoll, ſo entwickelt ſich aus dieſer Einheit ſogleich eine Mehrheit von Handlungen, in welcher ſich dieſe Einheit darſtellt. Denn ſoll die Freiheit aus der bloßen Willkür heraustreten, ſoll ſie das Sezen und Aufheben zur Einheit einer Handlung verbinden, ſo muß ſie wirklich handeln; ſonſt wären beide Elemente nicht gleich geſezt. Die Handlung ſei geſchehen: ſo iſt in ihr die Einheit der freien Handlung objectiv; dadurch iſt, was ich gethan, ein Werk der Freiheit. Allein an der Objectivität der Handlung iſt blos das eine Element zu entdecken, Ich hat in ihr geſezt. Deßhalb muß Ich ſich aus derſelben wieder in ſich reflectiren als Einheit des Sezens und Aufhebens in Einer Handlung u. ſ. f. ins Unendliche. In dieſer Unendlichkeit wiederholt ſich aber das Ich als Einheit der Handlung in der bezeichneten Weiſe; dieſe beſtätigt ſich in ihr, bejaht ſich ſich fortſezend von einer Handlung zur andern. Das Object, das ſo entſteht, iſt daher Eines und daſſelbe, das durch Aufheben ſchlechthin geſezte — das Gute geſezt als Handlung des Ich.

Die Freiheit iſt daher nur in einer Reihe von Handlungen. Dieſe Reihe iſt gleichartig; es iſt unmöglich, daß ich auf freie Weiſe jezt dieſes thue, dann wieder ein demſelben ganz Entgegengeſeztes; hiemit wird die Einheit der Handlung, welche in dieſer Reihe iſt, aufgehoben.

Der Determinismus hat vollkommen Recht, die Freiheit der einzelnen Handlung zu leugnen, der Indeterminismus eben ſo Recht, ſie zu behaupten; aber beide in ihrem reinen Gegenſaze fehlen darin, daß ſie die einzelne Handlung für ſich feſthalten; nur in einer Totalität der Handlungen iſt Freiheit. Der Prädeterminismus hebt die weſentlichen Elemente der Freiheit heraus als Einheit der Handlung und als Reihe von Handlungen; aber

Digitized by Google

er ſollte beide nicht trennen, wäre die Handlung als Eine vollendet, die Reihe ſelbſt wäre unmöglich. —

## §. 22.

### 6. Die Glückſeligkeit.

Frei iſt Ich als Eine Handlung in vielen, ſo daß das Object, das darin geſezt iſt, Eines und daſſelbe iſt, und Ich die Einheit ſeiner Handlung als Object vor ſich hat. Aber Ich iſt in ihm ſelbſt Einheit der Handlung; ſo in ſich reflectirt iſt Ich aufgehobene Handlung; es iſt ſich gegenſtändlich in der Totalität ſeiner Handlungen, als einer Totalität ſeines Daſeins, in welcher es, in ſich reflectirt, ſich als daſſelbe weiß — die Glückſeligkeit. — Der Begriff der Glückſeligkeit hat eine gleichartige Reihe von Handlungen, welche Ich vollbringt, zur Vorausſezung; indem es in dieſer als Eine Handlung ſich in ſich reflectirt, und das Bewußtſein hat, eine Reihe von Handlungen zur Einheit Einer Handlung vollendet zu haben, wird es ſich in dieſer Reflexion Gegenſtand; es hört auf zu handeln, und die Reihe ſeiner Handlungen wird ihm zu einer Reihe des Daſeins, in welcher es ſich ſelbſt gleich iſt; ſo erſt vollendet ſich das Bewußtſein, eine Reihe von Handlungen zur Einheit vollendet zu haben, in dem Gefühl der Glückſeligkeit. Der Gute iſt daher allein glücklich, der Böſe nie; die Glückſeligkeit iſt immer das ſich von ſelbſt ergebende Reſultat einer geſchloſſenen Totalität von Handlungen. — Es muß hiebei genau feſtgehalten werden, daß Ich als glückſelig in einer Reihe des Daſeins ſich ſelbſt gleich iſt. Jedes einzelne Daſein des Ich iſt nicht für ſich geſezt, ſondern nur, indem es ſich bejahend ſich fortſezt in einem andern, und Ich weiß ſich in dieſem harmoniſchen Fluſſe als dasjenige, welches in dieſem vielen Daſein daſſelbe iſt, ſein Sichwiſſen iſt gar nichts anders als dieſes Daſſelbeſein im mannigfaltigen Daſein; denn es iſt in ihm in ſich reflectirt als aufgehobene Reihe ſeiner Handlungen, welche damit eine Reihe mannigfaltigen Daſeins iſt.

Digitized by Google

## §. 23.

### 8. Das Uebel.

Das Ich iſt in der Glückſeligkeit hingegoſſen in ſein Daſein; die Reflexion in ſich feſtgehalten, wird die Glückſeligkeit zum Uebel. Denn damit iſt Ich negativ gegen ſein Daſein, d. h. es iſt in ſeinem Daſein in ſich reflectirt, nur indem es ein anderes von ſich abſtoßt, es ſtoßt daher eben ſo jenes von ſich ab u. ſ. f. ins Unendliche. Die Continuität des Daſeins wird zerſplittert, und dem Ich kommt immer nur die Unangemeſſenheit ſeiner ſelbſt und des einzelnen Daſeins zum Bewußtſein; denn im einzelnen Daſein kann ſich die Reflexion des Ich in ſich nicht genügen. Das Ich iſt daher das Sollen, das über jedes einzelne Daſein hinausgeht, das aufgehoben iſt im Daſein, aber dieſe Aufhebung aufhebt, und das Daſein von ſich ſtoßt, in einem andern ſich aufhebt, um es wieder von ſich zu ſtoßen u. ſ. f. Dieſes Sollen iſt das Uebel. — Das Uebel geht daher aus dem Streben hervor, die Glückſeligkeit in jedem einzelnen Punkte des Daſeins zu realiſiren. Aber die Glückſeligkeit als continuirliche Summe der Realitäten des Sollens im Daſein des Ich iſt in der That nicht real, ohne in jedem einzelnen Punkte real zu ſein, die Realität des Sollens in ihm iſt ſo lange nur ideal, als die unendlichen Realitäten deſſelben zu Einer verſchwimmen. Das Uebel iſt daher wirklich der Act, die Glückſeligkeit zu realiſiren; freilich zunächſt nur ſo, daß es dieſelbe aufhebt. Aber dieſer Begriff des Uebels iſt wichtig, weil er damit ſich ſogleich nur als einen Mittelbegriff ankündigt, durch den ein erſter zu einem dritten hindurchgeht, um ſich zu realiſiren. So war das Böſe der Mittelbegriff des Eiken und des Guten. Auf dieſe Weiſe wurde im Grunde immer in den ſogenannten Theodiceen Gott wegen des Böſen und des Uebels gerechtfertigt. —

## §. 24.

### 9. Das höchſte Gut.

Ich über ein Daſein hinausgehend ſezt daſſelbe; indem es in ſeinem Hinausgehen, dem Vonſichſtoßen eines einzelnen Daſeins

Digitized by Google

ſelbſt das Sezen feſthält, ſo daß es nicht über ein Anderes hinausgehend ein Anderes ſezt, ſondern ſchlechthin aus ſich anfängt, iſt es als rein in ſich reflectirt eine unendliche Reihe von Handlungen; es iſt Handlung in unendlich vielen rein als es ſelbſt. Es iſt daher unmittelbar als ſo in ſich reflectirt aufgehobne Handlung, und ſich objectiv als unendliches Daſein; aber es iſt als in dieſem in ſich reflectirt in ſich unendliche Reihe von Handlungen. Folglich iſt Ich in einer unendlichen Reihe des Daſeins zugleich eine unendliche Reihe von Handlungen, und weil Ich in jeder Reihe in ſich reflectirt, dieſe Reflexion in ſich gerade die Identität iſt, welche beide Reihen zuſammen knüpft, ſo iſt jede Reihe in dieſer Identität mit der andern in ihrer Unendlichkeit zugleich als Einheit geſezt. Beide zuſammen bilden eine abſolute Totalität, welche zugleich die entwickelte Identität des Subjects und Objects iſt — das höchſte Gut.

Der Begriff des höchſten Guts enthält offenbar die Totalität des durch Freiheit hervorgebrachten Guten und des Daſeins, welches die Glückſeligkeit ausmacht, als Eine Totalität. Aber dieſer Begriff ſchließt ſo heterogene Elemente in ſich, daß es ſehr ſchwierig iſt, ihn als Einheit zu denken. Dieſe Einheit iſt aber in der gegebnen Deduction dieſes Begriffs nachgewieſen; es iſt hier gezeigt, wie das eine Element von ſelbſt das andere in ſich ſchließt, und beide durch einander ſich zur Totalität vollenden. Uebrigens bedarf dieſer Begriff ſelbſt der Entwicklung durch die ganze Philoſophie, um ſich als den höchſten Begriff geltend machen zu können. Als blos ethiſcher Begriff iſt er nicht der höchſte Begriff, in demſelben iſt die Objectivität blos die Totalität meines Daſeins, das Object ſelbſt iſt noch nicht als an und für ſich ſeiende Totalität geſezt.

Anm. Die hier entwickelten Beſtimmungen ſind die Grundbeſtimmungen des Ich, die weſentlichen Formen, in welchen es überhaupt Ich iſt, und, um Ich zu ſein, ſich ſein Object gibt. Schon das gewöhnliche Bewußtſein betrachtet dieſelben als die Weiſen, in denen Ich überhaupt thätig

Digitized by Google

ist, und durch seine Thätigkeit sich zu seinem Objecte verhält. Würde es uns gelingen, aus diesen Formen die Objectivität des Ich überhaupt abzuleiten, so würde damit das gewöhnliche Bewußtsein selbst unwillkürlich sich in die Philosophie versezt sehen, und könnte gegen ihren Idealismus nichts einzuwenden haben. In dieser Hinsicht besteht die Philosophie nur in der Universalisirung des praktischen Standpunkts und in dessen Versöhnung mit dem theoretischen.

Indem die reinen Bestimmungen des Willens die Grundbestimmungen des Ich überhaupt sind, aus welchen sich die Realität vollständig ergibt, so folgt, daß die Realität überhaupt Realität des Guten ist, und daß der Wille des Guten sich in ihr ausführt. Dieß ist der natürliche Glaube des Menschen. Der Glaube, daß der Wille eines guten Gottes die Welt geschaffen habe, daß sie nicht durch einen Abfall von Gott entstanden sei, enthält der Sache nach dasselbe, was die Einsicht der Philosophie ist. Allein für die Philosophie sind das Böse und das Uebel die wesentlichen Mittelglieder dieser Realisirung des Guten; eben daher ist diese Realisirung für sie eine immanente, nicht eine transscendente. Wenn ein göttlicher Wille an die Spize des Daseins gestellt wird, so sollte man die Formen dieses Willens, wodurch er eben Wille ist, angeben. Dieß ist nicht anders möglich, als auf immanente Weise. Es spricht sich daher in der Vorstellung der Schöpfung der Welt instinctmäßig der Idealismus des Ich aus, indem dieselbe die Realität des Daseins auf eine ideale Entstehung zurückführt.

### Uebergang zur Philosophie der Natur.

Im höchsten Gute sezt sich die Reflexion in sich, indem sie sich aufhebt, und hebt sich auf, um sich wieder zu sezen, u. s. f. Halten wir das Dasselbe in diesem Wechsel fest, so sezt sich die Reflexion in sich, indem sie sich aufhebt, Beides in Einem. Die Reflexion des Ich in sich hebt sich auf: so ist Ich zum Object



Digitized by Google

aufgelöst, und zerfließt in eine reine Unendlichkeit; aber sie sezt sich, indem sie sich aufhebt und der Gegenstand ist daher reine Einheit der Reflexion in sich und der Unendlichkeit, die Totalität als solche. So *schaut* Ich an. In der Anschauung hörte ich auf, mich in mich gegen das Object zu reflectiren, ich gebe mich ihm ganz hin, zergehe in seine Unendlichkeit; aber ich bin doch in der Anschauung meiner bewußt, ich bin also darin in mich reflectirt, aber ich seze dieß nur, indem ich es aufhebe, und damit den Gegenstand selbst als Einheit in der Unendlichkeit seze. So allein läßt sich der Begriff des (reinen) Anschauens denken.

Um zum reinen Anschauen zu gelangen, muß ich vorher mich in mir selbst als Totalität erfaßt haben; dieß geschieht in der Reflexion in sich wie sie im höchsten Gute auftritt, denn diese im Wechsel, sich zu sezen und aufzuheben, ist in ihr selbst Unendlichkeit. Diese innere Fülle ströme ich aus in der reinen Anschauung, aber ich ströme sie aus, indem ich mich dem Object hingebe, nur in ihm mich habe; „ins Reich der Natur kann ich nur als ein Kind eingehen.“ Soll aber das Ich, wie in der Anschauung geschieht, sich vollständig objectiv werden, so muß es sich natürlich vorher selbst in der Totalität seiner Momente erfaßt haben.

Das reine Anschauen ist seinem Begriff nach Anschauen der Totalität; diese aber, sofern in ihr das Thun des Ich völlig zum Object erloschen ist, ist Natur, die reine Anschauung daher Anschauung der Natur. Zu dieser hat sich das Schauen des Einen entwickelt, durch die Aufhebung der Reflexion in sich ist das practische Ich zum theoretischen geworden. Da jedoch die Reflexion des Ich in sich es ist, welche sich aufhebend sich sezt, so läßt sich schon zum Voraus erwarten, daß Ich als solche Reflexion wieder hervorgehen werde.

Dieses Anschauen nenne ich *reines* Anschauen, weil Ich in demselben nicht für sich als Reflexion in sich gesezt ist. Wir werden am Ende auf ein denkendes Anschauen kommen, welches sich in dieser Beziehung vom reinen Anschauen unterscheidet. Zugleich aber ist dieses reine Anschauen ganz im Kantischen Sinne ein

Digitized by Google

aprioriſches; denn es iſt nur die Reflexion des Ich in ſich ſelbſt, welche ſich in ihm aufhebend ſich ſezt, es folgt aus der Natur des Ich. Hier aber iſt das reine Anſchauen aus dem Ich ſelbſt abgeleitet, was von Kant nicht geſchehen iſt.

---

## Drittes Capitel.

### Die Philoſophie der Natur.

**Die Philoſophie der Natur iſt das Syſtem der Formen des reinen Anſchauens.**

Es folgt aus dem Begriffe des Anſchauens, ſofern es überhaupt die Entäuſſerung der Reflexion des Ich in ſich zum Gegenſtande iſt, daß ſeine Vollendung darin beſteht, das Object ſelbſt als dieſe Reflexion zu ſezen, ſo daß Ich, im Objecte ſich erblickend, wieder geſezt iſt als in ſich reflectirt. Dieß iſt der allgemeine Gang einer Philoſophie der Natur. Daher ſind nicht blos Raum und Zeit, wie Kant meint, reine Formen des Anſchauens, ſondern die weiteren Geſtalten der Natur, welche von ſelbſt aus den reinen Anſchauungen von Raum und Zeit hervorgehen, ſind gleichfalls ſolche Formen.

Wenn die Naturphiloſophie definirt wird als das Syſtem der reinen Formen des Anſchauens, ſo wird damit nicht geſagt, daß dieſe Formen Formen ſeien für ein erſt hinzukommendes Reales; ſondern es folgt aus dem Begriffe des Anſchauens (weil durch es das Object ſelbſt entſteht), daß eben dieſe Formen das Object ſelbſt ſind, und daß hinter ihnen nichts zu vermiſſen iſt, das ſie erſt erfüllen ſollte. Sie ſind daher mit den Formen des Realen (durch welche das Reale als Reales erſt möglich iſt), welche die Mathematik aufſtellt, am Nächſten verwandt, aber doch wieder von denſelben verſchieden, weil die Mathematik für ſich



Digitized by Google

dieſe Formen nicht für das Object ſelbſt ausgibt. Würde ſie ſo weit gehen, dieß zu thun, wie z. B. bei Carteſius, dann würde die Philoſophie der Natur eine Mathematik der Natur ſein. Und vielleicht gelangt die Mathematik einmal dahin, ſo ihre Formen als das Reale ſelbſt aufzuſtellen, die Natur überhaupt für ſich in Anſpruch zu nehmen, und nicht blos einen Theil derſelben, ſondern ſie insgeſammt als Gegenſtand der Anſchauung ihren Geſezen als Geſezen der Anſchauung überhaupt zu unterwerfen. Wenn Carteſius vom Ich aus ſich die Gewißheit der Realität der Auſſenwelt, aber blos als eines mathematiſchen Objects (durch den Begriff der reinen Ausdehnung) verſchaffen wollte, ſo liegt ſeiner Naturphiloſophie die Idee eines Syſtems der reinen Formen des Anſchauens zu Grunde, in welchen das Object ſelbſt blos ein mathematiſches iſt. Leibniz hat mit Recht geglaubt, für die Natur ein höheres Prinzip, das dynamiſche Prinzip der Kraft, und zwar eben als Prinzip für ſie als eines mathematiſchen Objects, als welches er ſie doch ſelbſt immer wieder auffaßte, aufſtellen zu müſſen. Man kann vielleicht ſagen, Leibniz habe mit dieſem Prinzip in Wahrheit nichts anderes gefordert, als die mathematiſchen Formen ſelbſt als das vollſtändige Reale der Natur zu faſſen, denn jenes höhere Prinzip, neben welchem doch die Natur mathematiſches Object ſein, und welches ſomit dieſe als ſolches begründen ſoll, würde nur die ganze Natur der Mathematik zuweiſen, und in dieſem Sinne wohl hat Leibniz den menſchlichen Leib einen divinior mechanismus genannt, der — eine, wie mir ſcheint ſehr tiefe Beſtimmung — ſich von den gewöhnlichen Maſchinen dadurch unterſcheide, daß er in jedem einzelnen Theile auf unendliche Weiſe wieder Maſchine ſei.

Eine Metaphſiſik der Natur, d. h. eine Wiſſenſchaft, welche die weſentlichen Formen der Natur als reine Begriffe aufſtellt, iſt unmöglich; ſie iſt der einfachſte Widerſpruch. Die Begriffe, welche Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft behandelt, ſind ſämmtlich reine Anſchauungen, nicht aber, wie in einer Metaphyſik ſein muß, reine Begriffe. Aber

Digitized by Google

doch iſt die Idee einer Metaphyſik der Natur wichtig, ſofern ſie die reinen Formen der Anſchauung, welche die Naturobjecte ſind, in ihrem Urſprung aus dem Ich feſthält. Aber würden ſie in dieſem Urſprung zugleich als Formen des Anſchauens feſtgehalten, ſo hätte man nicht nöthig, zur Categorientafel zu greifen, um auf ihr die Formen der Natur erſt durch Beziehung dieſer Begriffe auf die reinen Anſchauungen des Raumes und der Zeit zu finden. Man ſehe übrigens, was Kant über die Naturwiſſenſchaft als Mathematik geſagt. Kant Werke (von Hartenſtein) B. VIII. S. 444. 445.

Die ſpätere Naturphiloſophie hat die Natur nur zu ſehr gleich von vornherein als Handeln, als Productivität aufgefaßt. Iſt die Natur nur in der Anſchauung als ſolcher, ſo iſt ſie allerdings das objectiv gewordne Thun des Ich, aber das Object iſt eben damit ſelbſt das aufgehobne Thun, als Unendlichkeit, die ebenſo einfach iſt, als umgekehrt; die Natur iſt deßhalb von vorneherein durchaus unter dem Begriffe der Quantität aufzufaſſen, und von dieſem der Begriff des Thuns vor allen Dingen vollſtändig zu entfernen. In dieſer Beziehung hat Hegel in ſeiner Naturphiloſophie den richtigen Anfang gemacht. Aber es iſt nicht der Begriff, deſſen Bewegung in ihr dargeſtellt wird, ſondern ſie iſt nur die Totalität der Formen des Anſchauens als ſolchen. Der Gegenſaz der Naturwiſſenſchaft gegen die Naturphiloſophie als bloße Metaphyſik beruht eben darauf, daß ſie weſentlich Anſchauung iſt. Wäre einmal die Naturphiloſophie im aufgeſtellten Sinne ausgeführt, es ſtände zu hoffen, daß die empiriſche Naturwiſſenſchaft ſich wieder mit ihr befreunden und von ihr lernen würde.

Der Idealismus der Naturwiſſenſchaft hat in der Deduction der Formen des Anſchauens als ſolcher ſeine nothwendige Grenze. Von ihm zu fordern, daß er die einzelnen Objecte deducire, iſt völlig widerſinnig, denn das einzelne Object für ſich iſt keine weſentliche Form des Anſchauens. Dieſes Papier, dieſes Buch zu deduciren, ſeine Entſtehung nachzuweiſen, iſt nur durch einen objectiven, hiſtoriſchen Zuſammenhang möglich. Die Philoſophie

Digitized by Google

ſelbſt wird zulezt auf dieſen Totalzuſammenhang, in dem das Einzelne befaßt iſt, kommen, aber eben als einen objectiven, in welchem die Deduction des Einzelnen nicht ſubjectiv, ſondern hiſtoriſch iſt. Hier aber iſt der Gegenſtand nur das Anſchauen ſelbſt in ſeinen weſentlichen Formen, und die Einheit, die in der Natur erblickt wird, iſt nur als der Zuſammenhang, die Geneſis dieſer Formen. Dieſer Unterſchied der Geneſis, welche nur die Geneſis des Anſchauens und ſeiner Formen iſt, und der hiſtoriſchen Geneſis der Objecte, in welcher allein dieſe als einzelne zur Sprache kommen, muß wohl feſtgehalten werden.

Ohne Zweifel muß man einen Stoff der Naturkörper annehmen, in welchem die Unendlichkeit (die unendliche Vielheit) und die Einfachheit einander vollkommen gleichgeſezt ſind, das Einfache ſchlechthin in die Unendlichkeit ergoſſen, und dieſe ebenſo ſchlechthin Einfachheit iſt. Dieſer Stoff wäre ſo der unendliche, auf gleiche Weiſe ungetheilt erfüllte Raum. Ohne dieſe Annahme, welche ſich, wie man ſieht, aus unſerer Deduction von ſelbſt ergibt, läßt ſich keine Einheit der Materie und der Bewegungen in der Natur denken. Vgl. Kant, allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels II. Th. 1. Hauptſt. Nimmt man Abſtraction und Repulſion als die Kräfte der Materie, ſo ſind ſie nicht das Urſprüngliche der Natur ſelbſt, ſondern eine Folge des Urſprünglichen, und haben nur ſo ihre gehörige Begründung.

Das Ziel der Natur dagegen kann kein anderes ſein, als jeden einzelnen Theil der Unendlichkeit ſo zu ſezen, daß er in ihm ſelbſt Totalität, d. h. eben ſo als er ſelbſt die Totalität ſezt, als von ihr geſezt iſt, und auf dieſe Weiſe die Unendlichkeit ſelbſt als Einheit in ſich reflectirt iſt, in welcher Einheit die einzelnen Glieder geſezt ſind als ſich gegenſeitig produzirend; dieſe als Einheit in ſich reflectirte Unendlichkeit iſt unmittelbar darin, daß jeder Theil derſelben (als Glied) in ſich ſelbſt das Ganze, und in ihm befaßt iſt; denn auf dieſe Weiſe ſtellt ſich in der Geſammtheit der Glieder die in ihrer Unendlichkeit in ſich reflectirte Einheit dar, welche daher die fürſichſeiende Lebendigkeit des Organismus ſelbſt iſt.

Digitized by Google

Das organiſche Individuum als dieſe *in ſich reflectirte* Totalität iſt damit einerſeits im Unterſchiede vom Object, als ſeiner Natur, und ſucht dieſen Unterſchied zur Reflexion in ſich aufzuheben, andererſeits hebt es ſeine Reflexion in ſich in einem andern Individuum, als *ſeinem* Andern, auf, um ſich in der Einheit mit demſelben als Totalität zu realiſiren.

### Uebergang zur Philoſophie des Rechts.

Iſt das Individuum *in der Differenz von ſeiner Natur und ſeinem Andern* als Totalität in ſich geſezt, ſo daß dieſe mit der Differenz nicht immer wieder verloren geht, und nur als Vernichtung derſelben iſt, ſo iſt das Individuum Ich geworden; denn Ich beſteht im Allgemeinen darin, in der Unterſcheidung vom Andern es ſelbſt zu ſein. Hier aber iſt Ich in ſeiner Unterſcheidung vom Andern geſezt als reflectirt in ſich; es iſt daher *hinaus* über das Andere, in dieſem Hinausſein aber ſezt es das Andere, und ſich in ihm, es iſt ſomit über dieſes Andere wieder hinaus u. ſ. f. ins Unendliche. Als Hinausſein über das Andere iſt Ich überhaupt *Wille*; indem es aber als hinaus über das Andere und gegen es in ſich reflectirt unendlich ſich in ihm ſezt, ſo iſt Ich auf dieſe Weiſe *als Wille da* in der Natur als *ſeinem Eigenthum, welches nicht Wille* iſt; dieſes Eigenthum iſt ſeine Totalität, in welcher es in ſich reflectirt iſt. Als ſo in ſich reflectirte Totalität, worin Ich ſich ſelbſt als Totalität hat, iſt es aufgehobne Reflexion in ſich; hiemit iſt Ich, indem es vermittelſt des Eigenthums zugleich als Reflexion in ſich ſich erhält, ſich in einem andern Ich, welches dieſelbe Beſtimmung hat, Gegenſtand u. ſ. f. ins Unendliche, ſo daß in dieſen vielen Ich die in ſich reflectirte Totalität als Einheit darſtellt, in derſelben das beſondere Eigenthum zugleich als allgemeines geſezt und der einzelne Wille als allgemeiner iſt. So bildet ſich der Begriff des *Rechts*, welches in einem *Rechtsſtaate* iſt; denn Recht iſt der Wille als Daſein, der in ſeiner Beſonderheit zugleich allgemeiner Wille iſt.

Digitized by Google

Der Rechtsbegriff bildet den einzig wahren Uebergang vom thierischen Leben, welches noch der Natur als solcher angehört, in das menschliche. Die Philosophie des Rechts entsteht daher unmittelbar aus der Philosophie der Natur.

---

## Viertes Capitel.

### Die Philosophie des Rechts.

---

### Erster Theil.

#### Die Deduction des Rechtsstaats.

Halten wir den Uebergang von der Natur zum Rechte oder zum Staate genau fest, so sehen wir, daß vorerst die Reflexion des Ich in sich und seine Totalität vollkommen gleichgesetzt sind. Dieß folgt einfach daraus, daß Ich in Einem Totalität als es selbst und Totalität als Glied eines Ganzen ist; aus dem Begriffe der Totalität folgt, daß beide Elemente, dieselbe als Vielheit und als einfache Individualität, in einander verschwimmen. Ich ist Totalität als Vielheit und als es selbst; es geht daher unmittelbar auf in der Vielheit, und ist in derselben unmittelbar es selbst.

Darauf beruht die Nothwendigkeit einer Deduction des Rechtsstaats, welche eine geschichtliche Reihe bildet, indem der Wille, hier aus der Natur erwachend, zuerst in unmittelbarer Einheit mit seiner Natur diese Einheit zerbrechen und sie als freie realisiren muß. Dieses Erste ist jedoch nicht ein Unmittelbares als Vorausgesetztes. Die Deduction hebt nicht ein schon gesetztes Reales als solches auf; dieß ist an und für sich unmöglich, weil wenn ein Reales als solches gesetzt wäre, Ich sich in ihm als einem Andern gesetzt hätte, somit kein Motiv mehr vorhanden wäre, dasselbe aufzuheben. Das Erste ist vielmehr die unmittel-

Digitized by Google

bare Einheit des Idealen und Realen. Die Entwicklung dieſer Einheit, indem ſie das Ideale erſt wahrhaft realiſirt, iſt Deduction.

## §. 25.

### 1. Der Naturzuſtand.

Ich iſt auf ungetrennte Weiſe Totalität als einzelner Wille und als eine Vielheit von Willen. Das Eigenthum, in welchem es als Wille in ſich reflectirt iſt, iſt daher nur als Gemeineigenthum, als der gemeinſame Boden, in welchem die Menſchen zuſammenleben.

Der Naturzuſtand iſt dem Staate nicht ſchlechthin entgegenzuſezen; er iſt die urſprüngliche Form des Staats; denn in ihm haben die Menſchen ſchon den Boden als ihr gemeinſames Eigenthum in Beſchlag genommen. Der Staat wird daher nicht durch den willkürlichen Act der Einzelnen, welche inſofern für ſich als einzelner Wille ſind, gebildet; der einzelne Wille iſt vielmehr urſprünglich nur Wille als Totalität. Dieſer Begriff wird allein dadurch feſtgehalten, daß der Naturzuſtand ſelbſt ſchon als die erſte Form des Staats betrachtet wird. Hierin allein liegt es, daß der einzelne Wille, wenn er ſich auf ſich zu ſtellen ſucht, ſich von ſelbſt wieder an eine Totalität anſchließen muß, ſo wie nur aus dem vorausgeſezten, allgemeinen Naturſtoff die allgemeine Gravitation der Weltkörper folgt.

Im Naturzuſtande ſind daher aus der allgemeinen Quantität, welche das gemeinſame Eigenthum iſt, noch keine beſonderen Quanta ausgeſchieden, zugleich iſt die Beſizнahme deſſelben nur als gemeinſamer Act, welcher eben daher nicht als Act ins Bewußtſein tritt.

Dieſer Naturzuſtand, wie überhaupt jede erſte Form einer geſchichtlichen Reihe, entſpricht dem Schauen des Einen in der Lehre vom Willen.

Digitized by Google

## §. 26.

### 2. Der Zustand des Kriegs Aller gegen Alle.

Der Wille reflectirt sich in sich, ist als solcher, somit als einzelner, Totalität. Die unbefangne Totalität des Naturzustands zersplittert sich in viele sich gegenseitig aufhebende Totalitäten. Furcht und Gewalt zertrümmern die harmlose Harmonie des Naturzustands. Jeder ist von dem andern angezogen, weil jeder in sich Totalität ist, aber eben darum ist der Moment der Anziehung vielmehr der der Abstoßung. Es gilt daher die Selbsterhaltung; um dieser willen müssen die andern untergehen; das Bestehen, das Leben des Einen hebt das des Andern auf; jeder kann also sein Leben nur erhalten, indem er das des andern vernichtet. Denn jeder Einzelne als Einzelner behauptet sich als Totalität; indem er daher sich als Totalität behauptet, dürfen die Andern als einzelne nicht sein, und er befindet sich gegen sie im Kampf auf Leben und Tod. Daher allgemeine gegenseitige Furcht und allgemeine gegenseitige Gewalt, welche beide bis aufs Leben gehen.

Dieser Zustand des Kriegs Aller gegen Alle ist wie man sieht, nicht der ursprüngliche Zustand des Menschen. Er ist aber auch nicht schlechthin vor dem Staate, sondern selbst Moment im Prozeß seiner Bildung.

## §. 27.

### 3. Der Herr und der Sklave.

Der einzelne Wille als reflectirt in sich gegen einen andern einzelnen ist negativ gegen diesen; als Totalität gesezt ist er wieder auf einen andern bezogen, um ihn wieder zu negiren. Halten wir das fest, was in diesem endlosen Progreß das Dasselbe ist, so hat der Wille durch Aufheben eines andern Willens sich in ihm gesezt, so daß hiemit das Aufheben selbst aufgehoben, und der Krieg zum Frieden geworden ist. So entsteht das Verhältniß des Herrn und Sklaven. Der einzelne Wille als solcher hat damit die Bestimmung, willenloses Eigenthum zu sein;

Digitized by Google

ihm gegenüber behauptet sich aber ein einzelner Wille als allgemeiner, als Wille, d. h. dieser ist als Wille da, ohne zugleich in einer Totalität von Willen als Wille zu sein. Gegenüber dieser Totalität ist er wieder blos einzelner Wille, und Sklave des allgemeinen Willens, der wieder blos als einzelner Wille sich als solchen behauptet. Das Verhältniß des einzelnen Willens zum allgemeinen ist daher das der Furcht und der Gewalt, der Zustand des Kriegs mit dem Schein des Friedens. Die Beziehung eines Staats auf einen andern ist eben deßhalb wieder die Beziehung des Kriegs, weil immer der einzelne als solcher für sich selbst sich als Totalität behauptet, und daher die Idee eines Staatenbunds unmöglich ist.

## §. 28.

### 4. Der Herr und das Volk.

Der allgemeine Wille ist als solcher; er ist daher im Einzelnen, dem er nicht als einzelner gegenübersteht, selbst die Totalität, die ihn mit den Andern zusammenschließt, aber als Einheit in den vielen Willen die negative Unterscheidung dieser Gesammtheit von Andern. Zugleich steht der allgemeine Wille als reine Macht dem Einzelnen gegenüber, so daß diese sein Eigenthum sind; indem die einzelnen Eigenthum des allgemeinen Willens, die Knechte dessen sind, der sie aus Egyptenland geführt hat, sind sie selbst ihrem Begriffe nach frei gegen einander. Der Einzelne, im allgemeinen Willen in sich reflectirt, hat Grundeigenthum, aber dieses ist wesentlich Gemeineigenthum, und dem Herrn gehört ursprünglich das Land; der Einzelne hat Grundeigenthum nur, indem er wieder anerkennt, daß es des Herrn ist.

Das Grundeigenthum tritt somit hier als Syntheſe des einzelnen und allgemeinen Willens auf, aber zugleich so, daß der einzelne in sich reflectirt im allgemeinen Willen zugleich nur an denselben entäussert ist. —

Digitized by Google

Hier tritt zuerſt der Begriff des Volks auf. Volk iſt nur als eine Geſammtheit von Menſchen, von welchen jeder in ſich die Totalität iſt, die ihn mit den Andern zuſammenſchließt. Inſofern gehört das Grundeigenthum, welches ebenſo gemeinſames, als Eigenthum des Einzelnen iſt, von ſelbſt zum Begriffe des Volks, dieſes iſt damit Nation; der Widerſpruch iſt hier nur, daß der einzelne Wille in ſeiner Identität mit dem allgemeinen ebenſo die Starrheit der Reflexion in ſich als nur an den allgemeinen Willen entäuſſert iſt.

Anm. Die Iſraeliten haben gerade in den Epochen, wo ſie am meiſten ihre Eigenthümlichkeit geltend machten, wo ſie als Volk ſich fühlten, in der Periode ihrer Freiheitskämpfe, ihre Freiheit darin behauptet, daß ſie nur Gott zu ihrem Herrn haben.

## §. 29.

### 5. Das Volk als die Geſammtheit freier Völker.

Der allgemeine Wille iſt als Volk. Der einzelne Wille iſt daher in ſich Totalität, aber ſo daß er es in dem andern iſt, und die Totalität als ſolche iſt Individualität, aber als begriffen in einer Summe von Totalitäten, in welcher jede eben ſo in ſich das Ganze, als in demſelben befaßt iſt. Auf dieſe Weiſe iſt dieſer Begriff des Volks ſelbſt unmöglich, ohne daß es als Geſammtheit freier Völker iſt; damit erſt iſt die Alleinmacht eines Einzelnen ausgeſchloſſen. — Die Einheit in jedem einzelnen Staate, wie im Verein, iſt nicht individuell, ſondern der Gott, der aber ſeinem Begriffe nach die individuelle Exiſtenz der Totalität ſelbſt iſt.

Der einzelne Wille hält ſich nicht für ſich feſt als Identität mit dem allgemeinen Willen; die Syntheſe beider, die Baſis der Freiheit und Volksbewußtſeins iſt nicht das Grundeigenthum, ſondern die Beziehung auf dieſes iſt vermittelt durch den blos einzelnen, ſklaviſchen Willen derjenigen, welche von dem ſich bildenden Volke unterworfen wurden. Der Wille der Einzelnen, um frei zu ſein, erhebt ſich über dieſe Beziehung, und iſt allgemeiner nur in der Identität mit den

Digitized by Google

andern Willen. Seine Reflexion in sich, für sich genommen, löst daher den Staat in den Zustand des Kriegs auf. —

Anm. Es war consequent, daß die Israeliten die Völker des Landes ausrotteten oder ausrotten sollten, das sie eroberten.

## §. 30.

### 6. Das Volk als Herr der Völker.

Der einzelne Wille ist in sich reflectirt im allgemeinen, und zugleich negativ gegen die Einzelnheit und daher allgemeiner Wille als Volk. Das Grundeigenthum ist daher ein wesentliches Element der Construction des Staats als Volk. Aber die Herrschenden nehmen für sich das Grundeigenthum in Anspruch; in diesem Anspruch aber weiß sich eben daher der unterworfene Theil ihnen gleich, denn in der Beziehung auf das Grundeigenthum sind die Herrschenden eben so einzelne Willen, wie die Unterworfnen, und diese daher wie jene. Im Kampfe um den Grundbesiz bildet sich daher das Volk als allgemeiner Wille, in welchem der einzelne durch den Grundbesiz sich in sich reflectirt, *um damit zugleich ein Wille im Staate und Glied des Volks als einer Totalität zu sein.* Wie so im Volke selbst der herrschende und der unterworfene Theil sich bekämpfen, und in diesem Kampfe selbst das Volk seinem bestimmten Begriffe gemäß sich bildet, so tritt nun das so gebildete Volk auf als Herr der andern, *denn es ist Volk als allgemeiner Wille, der in sich reflectirt sich als den schlechthin allgemeinen, behauptet,* und mit diesem Anspruch gegen andere Völker auftritt, welche dem herrschenden Volke gehorchen müssen. Das Grundeigenthum tritt als wesentliches Dasein des Willens zurück; dieses Dasein ist die Herrschaft des Volks. — Die Reflexion in sich gibt dem Volke das Gefühl der Einzelnheit neben andern, aber zugleich das Gefühl der Macht, und daher den Trieb, unter dem Schein eines Völkerbundes (denn das Volk so bestimmt ist Totalität nur, indem es sich in andern Totalitäten fortsezt) über die Völker zu herrschen.

Digitized by Google

Das Volk ist aber nur so lange Volk als Herr der Völker, so lange es im Kampfe gegen diese begriffen ist; nur im Widerstreit der Reflexion in sich und der Allgemeinheit des Willens ist es Volk. Ist die Identität beider Elemente realisirt, so ist an die Stelle des Volks der Einzelne als absoluter Herr getreten, gegenüber von welchem das herrschende Volk und die gehorchenden Völker gleichgesezt werden. Dieser Einzelne ist daher auch das alleinige Band, welches das Ganze zusammenhält, und die Beherrschten sind nicht an und für sich selbst die Continuität mit dem Ganzen (welches den Grund des Untergangs dieser Totalität ausmacht); aber insofern sie als Reflexion in sich aus dieser Continuität heraus bestimmt sind, haben sie diese ihre private Existenz in der Form des Rechts.

## §. 31.

### 7. Der Oberherr und die Lehenträger.

Der Wille ist als in sich reflectirter allgemeiner, er ist daher als Einzelner; zugleich ist er da im Grundeigenthum; nur dadurch ist er diese Identität. Aber dieses Dasein ist für ihn nur die Basis und damit zugleich die Schranke seiner Allgemeinheit. Der Wille ist daher der Widerstreit, ein besonderer neben andern als Herr eines besondern Gebiets und zugleich der allgemeine Obereigenthümer zu sein; er ist ein besonderer in einer Totalität und in dieser befaßt, aber in seiner Besonderheit ist er vielmehr die Totalität selbst, als Obereigenthümer, so daß er als allgemeiner Wille der Act ist, durch welchen der besondere Wille allgemeiner und Herr von Grundeigenthum ist. -- Er ist Lehensherr. Damit sind die besondern Willen (als Herr von Grundeigenthum) eben so selbstständig, als blos gesezt, was, als Widerspruch, einen gegenseitigen Kampf des Oberherrn und der Lehensträger hervorruft. Der Begriff des Obereigenthümers hat seine Spize im Begriff des Oberherrn als solchen (des Kaisers), welcher seinem Begriffe nach Herr der Welt als ihr Obereigenthümer der absolute Act ist, durch welchen überhaupt Eigenthum ist, und als

Digitized by Google

absolute Syntheſe des Willens als Reflexion in ſich und als des allgemeinen der Eine Wille iſt als Totalität von Willen, welche dieſelbe Syntheſe ſind, ſo daß er dieſe als ſolche ſezt, und ebenſo von dieſen als Einheit der Totalität geſezt wird. — Der Wille, wurde geſagt, iſt als in ſich reflectirter allgemeiner, und darin immer über ſeine Beſonderheit hinaus; er iſt daher als Wille nicht in Beziehung zum Grundeigenthum, ſondern in Beziehung zu andern Willen, als Totalität mit dieſen, oder im Kampf mit ihnen und dem abſoluten Willen, durch welchen er als beſonderer geſezt iſt. Der Wille vermittelt daher ſeine Beziehung zum Grundeigenthum durch andere, blos einzelne Willen, die aber mit dem Boden zuſammen nur den Begriff des Grundeigenthums als eines ſolchen, in welchem der Herr in ſich reflectirter Wille und doch als Wille über es hinaus iſt, ausmachen.

Anm. Der mittelalterliche Staat iſt weſentlich auf Grundeigenthum baſirt; dieß iſt ſein großer Vorzug. Zugleich hat er das weſentliche Element geltend gemacht, daß der einzelne Wille nur als allgemeiner des Grundbeſizes fähig ſei; ſein Widerſpruch beſteht nur darin, daß er den allgemeinen Willen als in ſich reflectirten, als einzelnen ſezend, dieſe Reflexion, die Beſonderheit, Selbſtändigkeit nur dazu verwandte, den Willen als allgemeinen, als herrſchenden und im Kampfe gegen andere geltend zu machen. Dem Mittelalter fehlte die Idee des Volks, aber ihre Elemente ſind im Oberherrn geſezt, welcher (als Einzelner) als allgemeiner Wille zugleich Reflexion in ſich iſt; ſie hat hier ſogar dem Begriffe nach eine höhere Exiſtenz erreicht, weil hier erſt der Einzelne als ſolcher, in ſeiner Reflexion in ſich, (durch die ihm weſentliche Beziehung auf das Grundeigenthum) wirklich als allgemeiner Wille geſezt iſt. — Man muß wohl bemerken, daß dieſe Identität der Reflexion in ſich und der Allgemeinheit des Willens nur möglich iſt, als Einheit in einer Totalität, den Glieder ſomit eben ſo in ſich Totalität ſind, als

Digitized by Google

durch die Totalität gesezt, und somit wesentlich relative Selbstständigkeit haben; denn die Reflexion in sich ist besondere Totalität; der Oberherr ist daher nur das Dasselbe in diesen besondern Totalitäten, welche für sich-seiend das Ganze sind.

## §. 32.

### 8. Der Bund der Fürsten, und der Bürger.

Der Wille vertieft sich innerhalb seiner Allgemeinheit in seine Besonderheit; er macht sich als allgemeinen in dieser geltend; daraus folgt einerseits, daß er seine Besonderheit zur Allgemeinheit ausbreitet, und die Totalität, in der diese ihm objectiv ist, sich einverleibt, woraus der Begriff des Königs als der Alleinmacht des Staats hervorgeht, andererseits, daß die Glieder der Totalität, in welcher der Oberherr sich objectiv ist, sich selbst in ihrer Besonderheit eben so sich trennend vom Ganzen, als sich ausbreitend, zur Totalität verselbständigen, und daher ebenso nur formell Glieder, (welche durch sich selbst eine Totalität mit einander ausmachen) als formell in der Einheit befaßt sind. — Hiemit hört die Besonderheit, die Reflexion in sich, auf, Beziehung auf das Grundeigenthum zu sein, denn damit würde sie sich in die Totalität selbst aufheben; sondern sie ist es vielmehr, die als die Kraft, des allgemeinen Willens geltend gemacht wird, und als stetes Hinaussein über sich (worin sie Wille ist) um sich zu behaupten und zu erweitern, sich mit einem stehenden Heere waffnet. Daraus entsteht ein beständiges Streben nach Eroberung, und eine beständige Furcht vor der erobernden Macht des Andern, und zugleich die Idee, daß die Kraft der Staaten gleich groß sein, d. h. nur die besondern Staaten zusammen, nicht jeder einzelne für sich, diese Totalität sein sollen; eine Idee, die nie realisirt wird, sondern nur der Friede ist, der im Kriege sein soll, weil die Reflexion in sich des besondern Willens eben als solche sich als Allgemeinheit behaupten will. Zugleich behauptet der Fürst (in dieser Richtung gegen auffen) sich als den Einen Willen des Staats überhaupt.

Digitized by Google

Unter dieſem Streit der Mächte aber entwickelt ſich die Thätigkeit des Bürgers; er iſt dieſelbe Vertiefung des Willens in die Beſonderheit, um ſich als freien in ihr zu behaupten; er fühlt ſich ſelbſtändig in ſeiner Reflexion in ſich, aber als in der Beziehung auf das Eigenthum. Aber theils bilden die Bürger nicht ſelbſt eine wirkliche, durchgängige Totalität, theils, was hiemit von ſelbſt gegeben, ſollen ſie nicht ein Wille im Staate ſein, (weil der Fürſt für ſich der ſchlechthin Eine Wille des Staats zu ſein behauptet), obwohl ſie, als freie Eigenthümer, nothwendig darauf Anſpruch machen. Die Bürger wiſſen ſich aber zugleich auch als den Willen, durch welchen (als arbeitende Thätigkeit) das Eigenthum überhaupt iſt. Ihr Wille iſt daher der Widerſpruch, nur als beſonderer, als Thätigkeit in Beziehung auf das Eigenthum zu ſein, hiemit als freier Wille die Thätigkeit zu ſein, wodurch das allgemeine Eigenthum zu Stande kommt, und doch ſelbſt nicht als allgemeiner Wille zu ſein. Dieſer Widerſpruch löst ſich, indem die Bürger ſelbſt ſich als Totalität und als allgemeinen Willen erfaſſen, und ſo ſich zum Volke bilden, das als Volk der Staat iſt.

Somit iſt der Bürger als ein in die Beſonderheit verſenkter Wille allgemeiner, er iſt ein Wille im Staate; aber er hält darin ſeine Beſonderheit feſt, iſt nicht durch dieſe ſelbſt, als beſonderer Wille im beſondern Eigenthum, in die Totalität des Ganzen hineingeriſſen, (welches nur durch eine höhere Bedeutung der Grundeigenthums möglich iſt), ſondern iſt durch ſeine Beſonderheit Wille im Staate, und ſchließt deßhalb Andere, deren Thätigkeit ganz in die Beſonderheit des Eigenthums verſenkt iſt, davon aus, ein Wille im Staate zu ſein. Ebenſo hat der Fürſt ſich als Beſonderheit in der Totalität des Willens des Volks und in einer Totalität von Staaten aufgehoben; aber Beides iſt noch nicht vereinigt, ſondern durch Lezteres iſt das Erſtere aufgehoben, weil der Fürſt als der Eine Wille im Staate ſich nicht in der Totalität des Willens des Volkes erblickt, hebt er ſeine Beſonderheit in einer Totalität des Bundes der Fürſten auf.



Digitized by Google

Im Ganzen also ist die Besonderheit wohl an und für sich selbst in die Allgemeinheit aufgehoben, aber zugleich darin sich festhaltend schließt sie, um darin identisch mit der Allgemeinheit zu sein, den Willen, der in die Besonderheit als solche versenkt, und nur in Beziehung auf sie thätig ist, von dem Staate und der Totalität als solcher aus.

Allein der besondere Wille, der sich in eine Totalität von Willen aufgehoben hat, stellt sich eben damit als besondere denjenigen Willen vollkommen gleich, die noch zur reinen Besonderheit herabgesezt sind; er bedarf es nicht, diese von sich und vom Staate auszuschliessen, um für sich die Continuität mit dem Ganzen zu behaupten. Und indem er diese ausschließt, behauptet er in der That nicht diese Continuität, sondern sich in seiner Besonderheit. Also damit die Besonderheit in der Continuität des Ganzen wirklich aufgehoben sei, muß jeder besondere Wille sich in der Continuität aufheben, und darin Wille sein. Dieß gilt vom Fürsten wie vom Bürger, (beide sind in ein Prinzip verwickelt); denn soll der Fürst seine Besonderheit in einem Bunde aufheben, so ist sie in der That nicht aufgehoben, wenn er glaubt, um sich so aufzuheben, sich als den Einen Willen gegen die Totalität des Willens des Volks festhalten zu müssen, sondern darin ist sie festgestellt. Die Besonderheit des Willens, um sich wirklich in der Allgemeinheit aufzuheben, darf nicht negativ sein gegen die ausgeschloßne Besonderheit als solche, womit sie sich eben als Besonderheit festhält, sondern muß einfach negativ sein gegen sich selbst, so daß die Besonderheit des Willens überhaupt aufgehoben wird, und der Wille sich in sich als schlechthin allgemeinen erfaßt.

Dieß ist die einfache und nothwendige Folge dieses Prinzips. Was hiemit gesagt ist, wird sogleich erhellen.

Digitized by Google

## Zweiter Theil der Philoſophie des Rechts.

### Der Rechtsſtaat.

### §. 33.

1) Die Entſtehung des Staats überhaupt, und der abſolute Wille.

Der Wille, der den Staat bildet, faßt ſich auf als reinen, abſoluten Willen; er iſt nicht, wie er iſt, bezogen auf ein Daſein, und von dieſem aus reflectirt in ſich, ſondern er geht rein von ſich aus, fängt ſchlechthin aus ſich an. Der Wille, der den Staat bildet, ſteht daher nicht zunächſt im Verhältniß eines beſondern zu andern beſondern, ſondern er iſt der Eine, abſolute Wille, der als reines Hinaus über das Daſein, rein aus ſich anfängt, und aus ſich ſein Daſein ſich gibt. Er iſt abſoluter Wille, in dem er aus ſich unendlich Anderes von ſich unterſcheidend in dieſer hiemit geſezten Unendlichkeit des Andern an ſich auf unendliche Weiſe, aber darin ſchlechthin einfach in ſich reflectirt iſt. So iſt der Wille durch ſich da im allgemeinen Boden als ſeinem Eigenthum, und dieß iſt der Anfang des Staats, der entwickelt aus ſeinem vollendeten Organismus wieder hervorbricht.

Nur in dieſer Unendlichkeit iſt es möglich, daß der Wille da ſei. Denn in einem Einzelnen kann er nicht da ſein, weil er als Wille über es hinaus iſt; aber in der Unendlichkeit des Hinausſeins, worin der Wille in ſich reflectirt iſt, iſt das Hinausſein vielmehr des Sichſezen im Andern; denn das Hinausſein iſt eben immer fort ein Sezen des Andern. Wird nun das, was das Daſſelbe in dieſer Unendlichkeit iſt, wie geſchehen muß, weil der Wille in dem Daſein, das er ſich gibt, rein in ſich reflectirt iſt, geſezt, ſo iſt der Wille einfach hinaus über das Andere und in ſich reflectirt, und ebenſo einfach in ihm als ſolcher Wille da, und dieſes Daſein iſt geſezt als ſchlechthin nicht aufzuhebend.

Wird mit der Willkür, dem einzelnen Willen, angefangen, der durch äuſſere Noth gedrungen, oder um ſich zu erhalten, mit andern zuſammen den Staat bildet, ſo ſieht man fürs Erſte das



Digitized by Google

glückliche Zuſammentreffen der vielen Willen nicht ein; fürs Andere aber iſt hiemit die Reflexion in ſich des einzelnen Willens nicht vollſtändig gedacht, und die Unendlichkeit des Prozeſſes, in welcher ſie nothwendig iſt, überſehen. Würde dieſe Willkür vollſtändig gedacht, ſo wäre eben damit der Staat gedacht, und dieſer die nothwendige Form des Willens ſelbſt. — Aber dieſe Objectivität des Willens, die ihm weſentlich iſt, kann auch nicht, wenn ſie aufgeſtellt wird, ohne dieſe Unendlichkeit genau begründet werden.

Der ſo beſtimmte Wille iſt erſt der in ſeinem Daſein freie Wille; er iſt nicht blos da als Wille, und auf unmittelbare Weiſe gebunden an ſein Daſein, ſondern es iſt ſein Act als Wille, daß er da iſt. Daher iſt der einzelne Wille als ſolcher, der blos auf die Einzelheit ſeines Daſeins bezogen iſt, nicht frei; um frei zu ſein, muß er auf irgend eine Weiſe unendlicher, allgemeiner Wille, Wille im Staate ſein, der ſein beſonderes Daſein als ſeinen Act hat, weil er irgendwie der Act iſt, das allgemeine Eigenthum zu ſezen.

Der abſolute Wille iſt, weil er einfach in ſich reflectirter iſt, nothwendig einzelner Wille, und als das abſolute Prius des Staats rein durch ſich, was er iſt; er iſt es unmittelbar als einzelner, ſofern er als dieſer Einzelne der entwickelte abſolute Act iſt. Daß der Souverän auf dieſe Weiſe das abſolute Prius des Staats iſt, als der oberherrliche Act, der den Boden überhaupt als allgemeines Eigenthum in Beſiz nimmt, darauf beruht die Erblichkeit ſeiner Gewalt; denn der Act, wodurch der ſchlechthin freie Wille vom Boden überhaupt Beſiz genommen hat, kann unmöglich wiederholt werden, oder vielmehr er hört nie auf; würde er aufhören, ſo wäre der freie Wille nicht da; in ſeinem Daſein aber iſt er geſezt als ſchlechthin nicht aufzuhebend; folglich iſt die Gewalt des Souverän erblich.

## §. 34.

### 2) Die vielen Willen.

Im Souverän ſind die Reflexion in ſich des abſoluten Willens und ſein Daſein in ihrem Unterſchiede auf gleiche Weiſe geſezt.

Digitized by Google

Aber indem ſie unterſchieden ſind, entzweien ſie ſich; die Reflexion in ſich iſt in der Anſchauung der Totalität des Eigenthums aufgehoben, ſie iſt aber darin geſezt: folglich iſt Ich ebenſoſehr geſezt als Reflexion in ſich, wie aufgehoben. So tritt Ich als Totalität in ſich in Beziehung zu andern Willen, in welcher Ich als Totalität eben ſo ſeine Beſonderheit ſezt, als ſie aufhebt. Der Wille hat in dieſem Verhältniß eben ſo ſich als Totalität, und iſt ſelbſtändig gegenüber von den andern, als er mit dieſen Glied einer im Zuſammen der vielen Willen ſich darſtellenden Totalität iſt.

Aber in dieſer ſich ausbreitenden Totalität iſt derſelbe Eine Wille, der (wie der Souverän) zumal und in Einem Reflexion in ſich und Totalität iſt. Hiemit iſt dieſer Eine Wille als das Daſſelbe in vielen Willen da, in ihrem gemeinſamen Eigenthum, welches in ihm als Eines iſt. Dieſes Daſein iſt aber nur dem Einen Willen (den ich ſogleich näher beſtimmen werde) gegenſeitiges Werk der vielen Willen, denn dieſe ſezen ſich an ihnen ſelbſt als Einen Willen. Das Volk conſtituirt ſich als Einen Willen, der in einem allgemeinen Eigenthum da iſt, in vielen beſondern Willen mit beſonderem Eigenthum im Volksvertrag, in welchem die beſondern Willen als ſolche, die beſonderes Eigenthum haben, ſich realiſiren durch Identität mit einander. — Der beſondere Wille hat nur Eigenthum durch alle andere beſondere Willen, und ſomit dieſe auch nur durch ihn, aber jeder hat auch ſeinen Willen in ſeinem Daſein (als ſchlechthin nicht aufzuhebend) befeſtigt darin, daß Ein Wille im relativ allgemeinen Eigenthum überhaupt da iſt. Darin beſteht das Eigenthum.

Der beſondere Wille realiſirt ſich als beſondern Willen, indem er die erſte Beſiznahme des Eigenthums überhaupt im allgemeinen Vertrag — die Identität des beſonderen und allgemeinen Eigenthums — durch ſeine arbeitende Thätigkeit in Bewegung ſezt, als Ackerbauer das allgemeine Eigenthum in ein beſonderes, als Gewerbsmann das beſondere in ein allgemeines umkehrt, als Handelsmann das Eigenthum als die unruhige Identität beider

Digitized by Google

Elemente flüſſig macht; dieſe Thätigkeit hat den urſprünglichen Vertrag zur Vorausſezung und iſt durch ihn geſichert.

## §. 35.

### 3) Die vielen Willen in Einheit mit dem abſoluten Willen.

Der Volksvertrag geht auf das Daſein des gemeinſamen Willens als ſolchen; inſofern er da iſt, iſt die Gemeinſamkeit in dieſer reinen Continuität zur Einheit geworden. Der gemeinſame Wille kann nur da ſein als Ein Wille. Alle Willen nehmen ſich ſomit in dieſem Vertrag, in dem ſie ſich als beſondere Willen mit beſonderm Eigenthum durcheinander realiſiren, zugleich zuſammen zu Einem Willen, in welchem daher der Vertrag *geſchloſſen* iſt, oder welcher den Vertrag zum Schluſſe bringt. Dieſer Eine Wille nun als der Eine Act, durch welchen das gemeinſame Eigenthum (in ſeiner Beſonderung) iſt, iſt der Wille des *Regenten*. Als derjenige Wille, in welchem ſich Alle zuſammennehmen, in welchem ſie den Vertrag mit einander ſchließend Ein Wille und *ein Volk* ſind, ſo daß ſie als viele Willen ſich als Einen wollen, iſt er nothwendig von Allen *gewählt*, um den Vertrag zum Schluſſe zu bringen, oder, damit der gemeinſame gegenſeitige Wille als Ein Wille ſei. Allein als blos gewählt wäre er nicht der Eine Wille *als Daſein*, denn ein ſolcher iſt geſezt als nicht aufzuhebend; eine bloße Wahl aber kann zurückgenommen werden. Wie iſt dieſer Widerſpruch zu löſen? Offenbar ſteht der Regent hiemit in der Mitte zwiſchen dem Volk und dem Souverän; dieſe beiden Elemente treffen in ihm zuſammen. Der Souverän überträgt ihm ſeine Gewalt, er repräſentirt denſelben gegenüber vom Volke und der Regent iſt daher die Einheit des Volkswillens und des Souverän, ſo daß auf dieſe Weiſe der Wille des Lezteren zugleich ſich beſondert hat. Dadurch iſt der Regent der Eine Wille, durch welchen die beſonderen Willen in ihrer Einheit ſind, ſo daß dieſe zugleich durch ſich in ihm zur Einheit ſich zuſammen nehmen. Durch dieſen Begriff des Regenten iſt es daher allein möglich,

Digitized by Google

daß die besonderen Willen besondere und doch wesentlich als Ein Wille in der Totalität sind.

So sieht man, wie der ursprüngliche Vertrag nur zu Stande kommen kann unter Voraussezung des Begriffs des Souverän, wie mit diesem Begriff die Freiheit des Volks oder, was dasselbe ist, der Begriff des Volks selbst zusammenstimmt, und auf welche Weise der absolute Act der Besiznahme des Bodens überhaupt sich selbst im Besondern realisirt. Der Vertrag enthält so in Einem die Selbstständigkeit des Volks gegenüber dem Regenten und die Abhängigkeit von diesem, und die Selbstständigkeit des Volks als bestimmter Totalität gegenüber dem Souverän und die Abhängigkeit von diesem. Und der Vertrag ist zugleich ein Vertrag zwischen dem Souverän und dem Volke, der im Regenten als der Mitte geschlossen wird. Es erhellt zugleich, was sehr wichtig ist, wie von diesen drei Gewalten immer die eine die Garantie der andern gegen eine dritte ist. Keine Gewalt kann ihre Garantie blos in sich haben; sie ist nur stark und gesichert, indem sie eben so in einer andern ihre Garantie hat, wie sie selbst deren Garantie ist; darin besteht es gerade, daß sie Gewalt ist.

Hieran knüpft sich der Begriff der Repräsentation. Diese ist vom ursprünglichen Vertrag verschieden, aber seine nothwendige Fortsezung. Denn das Volk konnte seinen Willen als Einheit nicht vollständig und rein für alle Mal an den Regenten abgeben, ohne damit sich selbst als Volk aufzugeben. Da es sich aber in dem Act, wodurch es sich zur Einheit des Willens im Regenten zusammennahm, als Volk constituirte, dieser Act aber selbst nicht aufgehoben, nicht wiederholt werden kann (bis der Regent stirbt, und somit die beiden Acte, die in ihm zusammentreffen, sich lösen), so muß ein Mittelbegriff gefunden werden, der diesen Widerspruch aufhebt; dieser Mittelbegriff ist der Begriff der Repräsentation. Aber dieser Begriff entsteht nicht blos als Hilfe für diesen Widerspruch, sondern unmittelbar aus dem Begriffe der arbeitenden Thätigkeit. Im ursprünglichen Vertrage hat das Volk

Digitized by Google

ſich als Ein Wille, der zugleich Einheit des beſondern Willens iſt, Daſein gegeben. Nun hat durch die arbeitende Thätigkeit Jeder ſich von dieſer Totalität abgeſondert, aber in dieſer Abſonderung hat ſich durch die Theilung der Arbeit (durch welche die vollkommen beſonderte Thätigkeit eine allgemeine wird) eine relative Totalität — die Gemeinde als Einheit eines gemeinſamen Vermögens — gebildet. Dieſes gemeinſame Vermögen muß als Ein Eigenthum ſein durch den gemeinſamen Willen; dieſer, ſo ſich als Einen Willen im Einen Eigenthum anſchauend, reflectirt ſich in ſich zu Einem Willen und iſt darin eben ſo zu einer Mehrheit von gleichen Willen in einer Totalität aufgehoben; in dieſen Willen iſt daher das beſondere Eigenthum zum allgemeinen wiederhergeſtellt, aber, weil dieſelben in ihrer Totalität nicht Ein Wille ſind und ſomit kein Daſein des Willens entſteht, ſind ſie blos gewählt; eine Wahl aber (folgt aus demſelben Grunde) erliſcht, fällt an den Wähler zurück, und muß wiederholt werden. So entſteht die Repräſentation. In dieſer gibt daher das Volk ſich ſelbſt und dem Regenten die Verſicherung des Beſtehens des urſprünglichen Vertrags. Das Volk macht ſich zur Einheit in der Form der Mehrheit, damit der Regent die Einheit ſeines Willens in derſelben als Totalität erblicke, und das Volk ſelbſt den Willen des Regenten als ſeinen Willen erkenne.

Das Volk ſelbſt alſo erkennt darin den Act, wodurch der Regent iſt, als ſchlechthin geſchehnen an, und realiſirt zugleich ſich durch ſeine That als Einheit, wiederholt ſomit den Einen Willen des Regenten als ſeinen Willen, ſo daß der einmal geſchehne Act immer noch als ſein Wille iſt; der Doppelſinn, der hierin liegt, iſt das Weſen der Repräſentation. — Es iſt klar, daß, wenn die Repräſentation einen Sinn und eine wahre Bedeutung haben ſoll, ohne die Gewalt des Regenten ſelbſt zu einem bloßen Scheine zu reduciren, ſie ihre weſentliche Vorausſezung an der Handlung des Vertrags hat. — In der Repräſentation treffen der Wille des Regenten und der Volkswille ſo zuſammen, daß jeder mit dem andern den allgemeinen Willen als Einen in

Digitized by Google

seiner Besonderung bildet und realisirt — die Gesezgebung. Als Fortsezung des ursprünglichen Vertrags tritt die Repräsentation unmittelbar auf in der Bewilligung der Steuern, welche darum das wichtigste Recht der Repräsentation ist. Nur der Obereigenthümer kann das Recht haben, Steuern aufzulegen; nun ist gemäß dem ursprünglichen Vertrage das Volk, indem es sich zur Totalität Eines Willens zusammennimmt, der Obereigenthümer; folglich hat das Volk gemäß diesem Vertrage durch seine Repräsentation (in Einheit mit der fürstlichen Gewalt) das Recht, sich selbst zu besteuern.

Die Repräsentation für sich kann nicht gesezgebend sein, denn das Gesez ist seinem Begriffe nach der allgemeine Wille als solcher, der somit Einer ist. Nur indem der Regent das Gesez sanctionirt, ist dasselbe nicht blos der Wille Mehrerer gegen Andere, sondern der Eine Wille Aller, der als solcher kann bekannt gemacht und ausgeführt werden. Dagegen wäre die reine Identität der gesezgebenden und ausführenden Gewalt despotisch, sei es nun in der Form der Demokratie, oder Monarchie; diese Identität ist daher durch die Repräsentation aufgehoben.

Die Repräsentation ist gegenüber der Demokratie, in welcher Jeder von Haus aus mit den Andern die Totalität des Volks als Einheit ausmacht, ein ächtes Institut der Freiheit, auch darum, weil in ihr erst die Totalität als Act Aller ist; sie enthält die wahre Vereinigung der Besonderheit des Willens und seiner Allgemeinheit, und ist daher im Sinne des Aristoteles die beste Demokratie, sofern in ihr die Einzelnen nicht immer blos sich um die Angelegenheiten des Staats bekümmern.

Anm. Im Verbrechen (im allgemeinen Sinne) stellt der Einzelne in seiner Handlung ein allgemeines Gesez auf, nach welchem er nothwendig wieder behandelt und bestraft wird. Wie ich handle, so handeln die Andern gegen mich; dieß Gesez folgt unmittelbar daraus, daß ich in einer Gemeinschaft handle, wo jede Handlung der Ausdruck eines allgemeinen Gesezes ist. Indem die Strafe die

Digitized by Google

Form einer allgemeinen Handlung erhält (sie besteht darin, das Gesez, das ein Verbrecher in seiner Handlung aufstellt, an ihm selbst zu vollziehen), so verliert sie die rohe Form der Wiedervergeltung (ungeachtet sie ganz auf diesem Begriff basirt); die allgemeine Handlung als Strafe ist nicht eine einzelne, nicht diese selbst, welche der Verbrecher begangen hat, sondern entspricht nur der reinen Form des Gesezes, das der Verbrecher in seiner Handlung aufstellt, als solcher. — Aus diesem Begriff des Verbrechens und der Strafe folgt, daß die richterliche Gewalt (als ein Theil der ausführenden) dem Volke zugehört; denn, wenn ein Einzelner ein Gesez aufstellt, so müssen nothwendig die Andern als Mehrere dieses Gesez als Gesez an demselben vollziehen, um so das Gesez als den Willen Aller wiederherzustellen; nur dadurch wird die Handlung eines Einzelnen als solche anerkannt, in der ein Gesez aufgestellt ist; weil sie (als Verbrechen) die Gültigkeit des Gesezes als des Einen Willens Aller aufhebt, ist der Wille Aller gegenüber dem Gesezе des Einzelnen der Wille Mehrerer; dieser muß also durch sich die absolute Gültigkeit des Gesezes dadurch wiederherstellen, daß er die Handlung des Verbrechers selbst als Gesez gegen ihn kehrt.

## §. 36.

### 4. Der Völkerbund.

Der Begriff des Regenten ist noch widersprechend. Er ist dasselbe, was der Souverän ist, und doch blos vom Volke gewählt; indem er nur das Eine festzuhalten sucht, kommt ihm zum Bewußtsein, daß er nur das Andere ist. Als derselbe Wille mit dem Souverän ist er über den Willen des Volks hinaus, und doch wieder nur durch diesen gesezt, und in dessen Grenzen zurückgehalten. Dieser Widerspruch kann nur dadurch gehoben werden, daß der Wille des Regenten zu einem Gliede wird in einer To-

Digitized by Google

talität von gleichen Willen; im Zuſammen dieſer Vielen iſt der Wille des Regenten dem Souveräne gleich. Aber nicht blos iſt er dieſem gleich, ſondern auch in reiner Einheit mit dem Volke; denn in dieſer Totalität iſt es ebenſo geſezt, daß der Regent ein beſonderer Wille, als daß er allgemeiner, abſoluter Wille iſt, womit er ganz mit dem Willen des Volks zuſammenfällt. Daraus folgt, daß der Wille des Volks im Willen des Regenten auf dieſe Weiſe ſelbſt ſich zu dieſer Totalität erhoben hat. Das Volk erfaßt daher im Regenten durch deſſen Beziehung auf den Willen des Souverän als ſeine eigene Beziehung, als welche ſie im Volksvertrag gegründet iſt, ſich als allgemeinen Willen, tritt hiemit in in Ungleichheit mit ſeinem Daſein, und iſt darin (was der genaue Ausdruck für dieſe Ungleichheit iſt) ebenſo geſezte als aufgehobne Reflexion in ſich, in der Form der Entzweiung, löst dieſe Entzweiung in einem Bunde mit den andern Völkern, und ſichert ſo die Gleichheit mit ſeinem Daſein (im Einen Willen des Regenten als dem ſeinigen) in der Gleichheit mit den andern Willen in ihrem Daſein. —

So entſteht der Völkerbund.

Die Individualität des Staats, vermöge deren er in Beziehung zu andern ſteht, fällt nicht blos in den Regenten (womit dieſer ſich für ſich als den Einen Willen im Staate feſthalten würde), ſondern in das Volk ſelbſt; damit iſt ſeine Freiheit geſichert. Zugleich, indem das Volk ſo über ſich hinaus, ſich als Totalität ſezt, iſt hiemit erſt auch der Bund geſichert, während der Fürſt im Bunde mit Fürſten ſich als dieſe reine Spize der Individualität des Staats, welche nicht durch ihre eigene Totalität ſich zum Ganzen aufhebt, und ſo ſich als Totalität ſezt, immerfort gegen auſſen bewaffnet erhalten muß.

Dieſer Bund iſt alſo nur möglich, indem jedes Volk ſich in ſich ſelbſt als Totalität erfaßt, auf die in 3) näher auseinandergeſezte Weiſe; denn nur dadurch iſt es als in ſich ſelbſt Totalität Glied einer Totalität. Nur freie Völker ſchließen einen wirklichen Bund. — Dieſer Bund iſt einerſeits die Continuität des beſondern

Digitized by Google

Volkseigenthums in das andere; denn dieſes beſondere Eigenthum iſt damit weſentlich Glied des ſchlechthin allgemeinen Eigenthums, ergießt ſich ſomit in anderes beſonderes Eigenthum, wie es daſſelbe in ſich aufnimmt; damit das Volkseigenthum es ſei, welches hiemit ſo flüſſig werdend ſich erhält, muß das Verhältniß dieſer Beſonderheiten durch Staats-Vertrag beſtimmt werden, und der Handelsvertrag iſt daher die eine Seite des Völkerbundes. Andererſeits iſt dieſer Bund die gegenſeitige Garantie der politiſchen Selbſtändigkeit und innern Freiheit der einzelnen Völker und dieß iſt die zweite Seite des Völkervertrags, ſo daß im Grunde jeder Einzelne (ſofern er Eigenthum hat und ein Wille im Staate iſt) bei der Erhaltung des ganzen Bundes intereſſirt iſt, jeder Staat aber am Beſten für die Erhaltung des Ganzen ſorgt, wenn er ſeinen eigenen Inſtitutionen getreu bleibt.

Dieſer Völkerbund, wie er urſprünglich aus der Beziehung des Volks auf den Souverän (im Regenten) hervorgeht, realiſirt die Gleichheit der Völker mit ihrem Daſein (wodurch ſie ſelbſtändig und zugleich in der Totalität ſind) als Eine, oder den Willen des einzelnen Volks in ſeinem Daſein als Einen mit dem Willen der andern Völker; hiemit wird das einzelne Volk im Zuſammen mit den andern dem Souverän gleich, und es iſt deſſen Wille, der ſich ſelbſt in dieſem Völkerbunde realiſirt, es iſt die reine Gleichheit ſeines abſoluten Willens mit dem Daſein überhaupt, welche ſich in den vielen Volkswillen als Einheit darſtellt. Im Bunde ſind daher die Völker frei und doch im Einen Willen des Herrſchers zuſammengehalten. Dieſer iſt der Punkt, in welchem Alle ſo zuſammenhängen und Eines ſind, daß keine einzelne Totalität blos durch die andere geſezt iſt, ſondern alle durch einander ſind, und damit auch alle zuſammen durch den Einen Willen. Dieſer Mittelpunkt iſt das wahre, lebendige Gleichgewicht der Staaten, die lebendige Garantie der Freiheit und Selbſtändigkeit der Staaten in ihrem organiſchen Zuſammenhange. — Uebrigens iſt der Souverän dieſer Mittelpunkt als unmittelbarer Herr eines Volks, in welchem er die Gleichheit ſeines abſoluten

Digitized by Google

Willens mit dem Daſein als reiner Continuität in vielen Willen vor ſich hat, ſo daß jeder derſelben von Haus aus und auf völlig identiſche Weiſe ſchlechthin beſonderer und allgemeiner Wille iſt, ohne irgend einen Prozeß durchmachen zu müſſen, um zu dieſer Einheit zu gelangen. Die Nothwendigkeit dieſes Verhältniſſes des Souverän zu einem beſtimmten Volke folgt einfach daraus, daß die Continuität Vieler Willen (in der Gleichheit mit ihrem Daſein), welche im Völkerbunde ebenſo aufgelöst als geſezt iſt (weil ſie hier immer nur iſt als Aufhebung der immer wieder geſezten Ungleichheit mit dem Daſein), als ſolche geſezt werden muß. Hiemit aber bildet dieſelbe unmittelbar mit dem Souverän den Mittelpunkt des Ganzen. —

Hiemit iſt der Begriff des Souverän, und da deſſen Begriff der reine Begriff des Rechts ſelbſt iſt, das Recht zu einem Rechtsſtaate entwickelt. Der Souverän iſt in dieſem Organismus die Quelle aller Macht, alles Rechts und alles Geſezes. Er enthält überhaupt den reinen Begriff, der durch das Ganze geht, daß der Wille als urſprünglich allgemeiner Wille ſich in ſich reflectirt, ſich beſondert, und dadurch von ſelbſt in Einem ſich in die Totalität des Ganzen ergießt, und darin ſich ſelbſt als Totalität ſezt.

Dieß iſt der Grundbegriff, auf den es bei der Conſtruction des Rechtsſtaats ankommt. Er exiſtirt rein im Souverän ſelbſt; denn dieſer iſt der in ſich reflectirte, ſchlechthin allgemeine Wille. Dieſer im allgemeinen Eigenthum ſich als Totalität anſchauend iſt er aufgehobne Reflexion in ſich, aber iſt vielmehr darin geſezt als Reflexion in ſich. So iſt er als Totalität zugleich aufgehoben als Reflexion in ſich, und zugleich geſezt. — Hieraus, wie wir geſehen, ergibt ſich zunächſt der Begriff des Volks; daſſelbe Geſez wiederholt ſich aber innerhalb des Volks ſelbſt, und im Bunde der Völker. Betrachten wir hier noch näher, wie dieſer Begriff ſich innerhalb des Volks ſelbſt in Beziehung auf die Repräſentation geltend macht, ſo iſt, indem dieſem Grundbegriffe gemäß der Einzelne als Totalität in ſich reflectirt ſich als beſonderen Willen ſezt und aufhebt,

Digitized by Google

unmöglich, daß er durch Ausschließung Anderer, als blos besonderer Willen, sich seine Allgemeinheit gebe; denn der Einzelne ist als Totalität in sich reflectirt und damit ein Wille im Staate, indem er sich im allgemeinen Eigenthum anschaut, nicht durch sein besonderes Eigenthum als solches; folglich ist er ein Wille im Staate nicht durch seine Besonderheit, sondern durch seine reine Continuität mit den andern besondern Willen, also auf völlig gleiche, ununterbrochne Weise mit den andern überhaupt. Jeder sich im (relativ) allgemeinen Eigenthume anschauend nimmt darin sich mit den andern zu Einem Willen zusammen, in welchem das gemeinsame Vermögen als Ein Eigenthum ist. Wirklich frei und in seiner Besonderheit ein Wille im Staate ist daher der Einzelne nur, indem es Alle sind; die Ausschließung Einiger ist der Beweis, daß die Ausschließenden selbst nicht vollkommen frei sind; denn sie sind eben damit nicht als allgemeiner Wille, welcher als allgemeines Eigenthum da ist, in sich reflectirt, und so durch sich in der Totalität aufgehoben, und in ihr sie selbst als besondere. — Nun aber ist das allgemeine Eigenthum als solches (auch als relativ allgemeines) das Grundeigenthum; daraus folgt, daß der einzelne Wille Wille im Staate ist nur durch Grundeigenthum, und die Gemeindeglieder, welche einen Repräsentanten wählen, nur wählen als Grundeigenthümer, worin allein ihr besonderes Eigenthum zugleich allgemeines ist, nicht aber als solche, die besonderes Eigenthum als solches haben. Entweder also müssen alle Bürger Grundeigenthümer sein, oder sie können nur mittelbar durch diese wählen. —

Anm. 1. Wäre ich nicht im Stande gewesen, das hier Aufgestellte auch zu beweisen, so hätte ich mich nicht der Gefahr ausgesezt, leerer politischer Träumereien bezüchtigt zu werden. Für diejenigen, welche auf Beweise einzugehen sich nicht entschließen können, ist das Obige nicht geschrieben; sie mögen immerhin geradezu aussprechen, was nur sie im Vorliegenden zu finden im Stande sind.

Digitized by Google

Die Consequenz allein hat mich bestimmt, obige Säze aufzustellen. Hat man einmal den Begriff des Willens gefaßt, welcher der nothwendige Anfangspunkt des Staats ist, hat man eingesehen, daß er nur in einer Unendlichkeit des Daseins in sich reflectirt ist, so muß man, wenn man consequent denkt, alles Weitere zugeben. Soll aber der Begriff des Rechts möglich sein als der in einem Dasein, das nicht Wille ist, in sich reflectirte Wille, so fällt dieser Begriff ursprünglich mit dem Begriff des Souverän zusammen, durch welchen erst das besondere Recht zu Stande kommt; und es ergibt sich daraus von selbst diejenige Organisation, deren allgemeine Züge oben angegeben sind. An die Philosophie kann unmöglich die Forderung gestellt werden, den Staat, wie er jezt ist, zu begreifen. Es ist klar, daß dieß eine rein geschichtliche Aufgabe ist, welche die Philosophie als solche nichts angeht. Die Deduction des Rechtsstaats aber, sofern sie eine geschichtliche Reihe ist, führt, wenn wir hier schon vom Empirischen als solchem, wo wir es noch nicht erreicht haben, sprechen wollen, nothwendig über den gegenwärtigen Staat hinaus; und die der Philosophie allein würdige Betrachtung des gegenwärtigen Staats ist seine Betrachtung in einer Philosophie der Geschichte, sofern sie die Deduction des Rechtsstaats ist, worin aber dieser Staat nicht als empirischer, sondern nur als in einer idealen Reihe enthalten aufgefaßt wird. Zudem haben wir in der Philosophie nicht den einzelnen Staat als solchen zu betrachten, sondern immer den Complex der Staaten ins Auge zu fassen.

Die neueren, philosophischen Lehren vom Rechtsstaat (Rousseau, Kant, Fichte, Hegel) sind sämmtlich vom Willen als solchem ausgegangen, und haben ihn zur Quelle des Staats gemacht; damit ist factisch ein neuer Anfang des Staats aufgestellt, der über eine gegebne Form

Digitized by Google

deſſelben hinausgeht. Diejenigen, welche ſo den Willen durch Aufhebung des Naturzuſtands zum Princip des Staats gemacht haben, haben ohne Zweifel wohl gewußt, daß auf dieſe Weiſe die erſte Staatsform ſelbſt nicht entſtanden iſt; ſie forderten alſo hiemit einen neuen Anfang der Staatenbildung innerhalb der Geſchichte ſelbſt; ſie wollten nicht zeigen, wie der Staat ſchon entſtanden iſt, ſondern wie er entſteht, indem er ſeinem Begriff entſpricht.

Der Völkerbund ſchließt von ſelbſt die Idee des ewigen Friedens in ſich. Daß die Staatenbildung es auf einen ſolchen abſehen müſſe, iſt von ſelbſt klar; und ſchlimm wäre es, wenn der Krieg allein die Völker in geſunde Bewegung ſezen könnte. Es muß noch auf eine ganz andere Weiſe bewerkſtelligt werden können, daß ein Volk, ſich in ſeine Individualität zuſammennehmend, hinaus über ſeine Beſonderheit iſt, um ſo ſein ſelbſtändiges Leben wieder zu kräftigen. Nur im Zuſtande der Rohheit und in einer deſpotiſchen Staatsform iſt dieß allein durch Krieg möglich. Das Recht der Individuen im Staate ein Wille zu ſein, das Bewußtſein der Einheit der politiſchen Kraft Aller gegen ein deſorganiſirendes Element, der Handel, noch mehr Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft ſind ganz andere Kräfte der Bewegung, welche die einzelnen Glieder in ihrer Selbſtändigkeit immer auch zugleich flüſſig machen, und den ganzen Körper geſund erhalten; alſo nicht der Krieg, ſondern die Humanität (ſofern dieſe namentlich Religion als Wurzel, Kunſt als Blüthe und Wiſſenſchaft als Frucht in ſich befaßt) iſt die Geſundheit des Staatenkörpers. Der Krieg iſt eine wohlthätige Kriſis eines kranken Staats, die ihn zur Geſundheit führen kann, aber er iſt durchaus nicht die Geſundheit ſelbſt, oder das Mittel, wodurch ſich ein geſunder Staat als ſolcher erhält.

Digitized by Google

Aber der Erkrankung eines Staats selbst kann durch andere Mittel zuvorgekommen werden; ein solches Mittel ist eine gute Constitution, welche, wie bekannt, gar manches Unregelmäßige ertragen kann, ohne Schaden zu nehmen. In der That dem Krieg das Wort reden heißt den Despotismus in Schuz nehmen; denn für diesen ist der Krieg das einzige Mittel, dem Staatskörper wirkliche Individualität zu geben; während die Freiheit allein das Räthsel löst, dem Staate mit dem Frieden das Gefühl der Selbständigkeit zu verschaffen. Darum hat Kant mit seinem gewohnten, sichern Tact den Staaten seines Völkerbundes die Repräsentativverfassung vorgeschrieben. Die Einrichtung der stehenden Heere legt das Bewußtsein der Individualität des Staats nur in den Fürsten; Kant hat daher sehr Recht gethan, die Abschaffung dieser Einrichtung zu einem Preliminarartikel des ewigen Friedens zu machen, nicht blos deßwegen, weil eine solche Einrichtung den Krieg der Staaten gegen einander zum Zustande macht, sondern weil damit die wesentliche Bedingung des Friedens, die Freiheit der Völker, unmöglich gemacht wird. Die wahre, die volle und ganze Freiheit ist allein der dauernde Friede selbst. Die Frage, ob der Friede selbst möglich sei, ist keine andere Frage, als die, ob Freiheit möglich sei.

Es ist recht gut, zu fordern, daß der Bürger vom Nationalgefühl beseelt sein müsse; aber es ist höchst gefährlich, diese Forderung absolut zu stellen. Ein solches Nationalgefühl versezt in einen permanenten Kriegszustand gegen andere Nationen, und dieser wird von selbst zu einem Mittel gegen die Freiheit, weil das Volk damit das Gefühl der Gesammtkraft nur im Gegensaze gegen ein andres Volk, nicht in seinem innern Organismus selbst hat. Die wahre Nationalität ist daher nur im Bunde mit der *Humanität*, deren bestimmter Begriff



Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Digitized by Google

gerade darin beſteht, daß ſie das Band iſt, welches die Nationen zu einem lebendigen, freien Ganzen vereinigt. Nicht das Nationalgefühl ſtiftet freie Staaten, ſondern das Bewußtſein der Menſchheit, dieſes allein iſt der wahre Grund der Nationalität ſelbſt. Das Bewußtſein der Menſchheit, ſage ich, im umfaſſendſten und höchſten Sinn des Worts, welches ebenſo die Schranken der Völker, wie die thörichte Schroffheit des Unterſchieds der Stände niederwirft, welche mit dem Entfernteſten ſich verbunden weiß und ſich ſchämen würde, den Niedrigſten als niedrig anzuſehen, dieß Bewußtſein, welches Alle auf gleiche Weiſe umfaßt, ſtiftet allein den wahren Organismus der Freiheit. — Die Beziehung auf das Grundeigenthum iſt allein im Stande, den Sinn für den Staat zu erzeugen, der den Bürger ausmacht; die andern Formen des Eigenthums erzeugen einen particulariſtiſchen Sinn. Liebe zum Vaterlande iſt doch immer die Liebe zum gemeinſamen Boden, von dieſem will ſie ſich nicht trennen; nur, indem er ihr getreu bleibt, hat der Bürger ſein Selbſtgefühl. Dieß lehrt die Erfahrung aller Zeiten; der Römer war urſprünglich Ackerbauer, daher ſein Selbſtgefühl, das er in ſeiner Republik hatte; als ſein republikaniſcher Sinn von dieſem Boden ſich losriß und nur in der Herrſchaft über andere Völker ſich zeigte, war er zerſtört. Wenn der Ackerbau aus der Natur eine zweite höhere Natur, als das Daſein der Freiheit, erſchafft, ſo muß er gemäß dieſem ſeinem Geſchäft auch im Staate gewürdigt werden. Die reine, feſte Gleichheit des Willens mit ſich in ſeinem Daſein, vermöge deren er in dieſem als ſchlechthin nicht aufzuhebend iſt, iſt nur im Grundeigenthum; andere Formen des Eigenthums ſind nur die fortwährende Ungleichheit des Willens und des Daſeins. Aber jene feſte Gleichheit iſt nicht der Wille als beſonderer, ſondern in der

Digitized by Google

Continuität. So ist der Wille durch sie stark im Staate und an ihn gefesselt. Daraus aber, daß nicht der Einzelne für sich in dieser Gleichheit steht, folgt, daß er seine Ungleichheit mit seinem Dasein (in der arbeitenden Thätigkeit) in ihr aufgehoben hat; als bloßer Herr des Grundeigenthums würde er diese Gleichheit für sich behaupten, in welchem Fall die Continuität, in der diese Gleichheit ist, vielmehr zerrissen wird. Also ist diese Gleichheit (für den besonderen Willen) nur dadurch, daß der Einzelne nicht blos Herr, sondern Bearbeiter des Grundeigenthums ist. Dieß ist selbst da der Fall, wo diese Continuität als solche gesezt ist, nur daß hier die Gleichheit (in dem bestimmten Sinn) nicht erst entsteht durch eine gemeinsame Handlung, sondern als das Prius der Ungleichheit — der allgemeine Wille als der Grund des besondern — schlechthin ist, womit jedoch die Ungleichheit und die Besonderheit selbst nicht aufgehoben wird, sondern damit diese Gleichheit als Continuität wirklich sei, gesezt werden muß. — Uns Deutsche characterisirt im Allgemeinen die schönste Einheit der Liebe zum gemeinsamen Boden und zum Fürsten. Wir stehen damit von Haus aus fest im Ganzen, und haben keinen Sinn für jene Unruhe, welche dieß Bewußtsein sich erst durch Handlung erringen will. Sehen wir nicht, wie das deutsche Gemüth in dieser Einheit schon die wahre Freiheit in sich schließt? und dürfen wir nicht hoffen, daß, was das Gemüth in sich verschließt, auch einst zur Anschauung werde gestaltet werden? —

Dank sei dem Himmel, daß er uns die so verrätherische Gabe der Nationalität versagt hat; er hat uns dafür die hohe Bestimmung angewiesen, die Nationalitäten durch Humanität zu vereinigen, und sie damit selbst erst zu garantiren. Dank sei dem deutschen Bunde, daß wir in viele Staaten zersplittert sind; durch diese Zersplitte-



Digitized by Google

rung ist es uns möglich geworden, unser Nationalgefühl selbst durch die Humanität zu weihen. Darin besteht unser unzweifelhafter Beruf, diese Weihe den andern Völkern mitzutheilen. Der Sinn für die Menschheit ist bei uns das Erste und Lezte; in ihn hinein fällt erst der Sinn des Bürgers; in unserer hingebenden Unterthänigkeit liegt immer ein tiefes Gefühl für Menschenwürde, durch welches wir uns dem wieder gleich stellen, dem wir uns unterwerfen, und ein Höheres in uns haben, wodurch wir über diese Unterthänigkeit hinaus sind und uns für sie entschädigt wissen. —

Anm. 2. Der Rechtsstaat ist als solcher durchaus nicht das System der Sittlichkeit. In diesem bezieht sich ein Wille direct auf einen andern, nicht aber erst vermittelst seines Daseins oder seines Eigenthums; damit sind beide bestimmt geschieden. Durch diese Scheidung emancipirt sich zugleich der Mensch vom Bürger; zwischen moralischen Wesen gibt es schlechthin keine Schranke, keinen Unterschied; ein ethisches Gemeinwesen ist die vollendetste und umfassendste Republik, in welcher ebenso jeder Einzelne schlechthin aus sich gesezgebend ist, wie diese Gesezgebung die Gesezgebung Aller ist, und in welcher der Gesezgeber zugleich selbst das Gesez ausführt. Es würde darum die empörendste, und alle Moralität völlig untergrabende Tyrannei entstehen, wenn in diesem Gemeinwesen Einer herrschen wollte. — Bei den Alten und ihrer Staatsform war die Einheit des ethischen Gemeinwesens und des Rechtsstaats natürlich, bei unserer ausgebildeten Staatsform ist sie eine Unterjochung der ethischen Gemeinschaft durch die juridische, welche, wenn sie wirklich zu Stande käme, die bedauerlichsten Folgen haben müßte. — Aber der vollendete Rechtsstaat ist die Basis des Systems der Sittlichkeit, indem er jedem Willen das Bewußtsein verschafft, im Ganzen bis in seine entfern-

Digitized by Google

testen Punkte ein Wille zu sein, indem er diese reine Continuität der Willen zu Stande bringt. Hiemit erst ist eine Einheit beider Gemeinwesen aufgestellt, in welcher durch den Rechtsstaat selbst die Eigenthümlichkeit des ethischen Gemeinwesens möglich gemacht ist. Wie kann aber da von einer solchen Einheit gesprochen werden, wo der Krieg für nothwendig erachtet wird, um die Gesundheit der Staaten zu erhalten? Ist etwa der Krieg die Form, in welcher der Bürger sich als Menschen zeigt und als sittliches Wesen über die Schranken seiner Nationalität völlig hinausgeht? und doch muß dieß geschehen, wenn der Bürger zugleich Glied eines ethischen Gemeinwesens sein soll. In der That es ist ein sehr hoher Begriff des Staats, daß er zugleich ethisches Gemeinwesen ist. Aber wenn dieser Begriff richtig sein soll, dann gebt auch dem Bürger, was des Bürgers ist, macht ihn zu einem Willen im Ganzen; werft die Schranken nieder, welche zu eurer übrigen Humanität schlecht passen; laßt uns allen unsern Brüdern die Hände reichen; dann erst wird es eine Wahrheit sein, daß der Bürger nicht aufhören darf, Bürger zu sein, wenn er Mensch sein, und sich als Glied eines sittlichen Gemeinwesens fühlen will. Aber der Staat, den ihr aufstellt, höhnt die Freiheit des Bürgers, es ist ja blos seine subjective Einbildung, der man fast aus Mitleiden und mit wahrem Bedauern über solche Winzigkeit etwas Raum gönnen will, sich im Staate geltend zu machen; und ein solcher Staat soll das System der Sittlichkeit sein! Die Vergleichung mit dem griechischen Staate, auf die man pocht, ist nur geeignet, einem solchen Staate ein solches Prädikat gänzlich abzusprechen. Politische Erniedrigung erzeugt sittliche Schlaffheit; dagegen muß die hier aufgestellte Einheit des Bürgers und des Menschen dem sittlichen Leben gar sehr zur Förderung dienen. —

Digitized by Google

Ein Menſch, der von der menſchlichen Gemeinſchaft, auf welche Weiſe es ſei, ausgeſtoßen iſt, betritt, je mehr er Beruf in ſich fühlt, ein Glied dieſer Gemeinſchaft zu ſein, leicht die Bahn des ſittlichen Verderbens; wo daher die Kraft des Einzelnen in ihrer Selbſtändigkeit nach allen Seiten hin ungeſtört ſich ergieſſen kann, da muß ſie am meiſten ſittlich ſein; nur durch ihre Hemmung in der Gemeinſchaft als Reaction gegen ſie, welche doch von dieſer Hemmung ſich nicht losmachen kann, entſteht das Laſter.

Demungeachtet aber iſt der Rechtsſtaat als ſolcher durchaus nicht das Syſtem der Sittlichkeit ſelbſt; in dieſem fallen die Stufen, die Beſonderungen, die in jenem vorhanden ſind, gänzlich, weil in ihm der eine Wille unmittelbar gleich dem Willen Aller iſt, ohne ſich dabei auf ein Daſein, als Eigenthum, zu beziehen. Daher gibt es im Staate einen rechtlichen Zwang, weil ich meinen Willen in ſeinem Daſein preisgebe; aber ſtreng genommen keinen moraliſchen, der vielmehr Selbſtzwang ſein müßte. Von meinem Rechte kann ich daher Gebrauch machen, oder nicht, ſofern es mein beſonderer Wille iſt, deſſen Vollziehung oder Nichtvollziehung dem Ganzen gleichgültig iſt; aber von meiner Moralität kann ich nicht nach Belieben Gebrauch machen, weil mein Wille als Wille eines moraliſchen Weſens ſchlechthin der allgemeine Wille Aller iſt, und dieſen zu vollziehen oder nicht zu vollziehen nicht meiner Willkür überlaſſen ſein kann, ich vielmehr ſchlechthin verpflichtet bin, zu wollen, was Alle wollen. Solche weſentliche Unterſchiede vertragen ſich durchaus nicht mit der beliebt gewordnen Identification des Staates, in welchem allein das Recht vorhanden iſt, und des Syſtems der Sittlichkeit. Der Rechtsſtaat iſt die nothwendige Vorausſezung deſſelben, ich muß meinen Willen als den Willen Aller wiſſen, meine Selb-

Digitized by Google

ständigkeit haben in meiner Abhängigkeit, um mit Erfolg in einem sittlichen Gemeinwesen wirken zu können. Aber er ist nur die Voraussezung. —

Anm. 3. Die Erziehung, insofern sie den Einzelnen für sich als absoluten Zweck behandelt (worauf allein die Idee der Erziehung beruhen kann), muß in lezter Beziehung darauf ausgehen, den Menschen zu einem Willen zu bilden. Diese Aufgabe enthält einen Widerspruch; denn offenbar muß der Mensch durch sich selbst dazu kommen, ein Wille zu sein, und doch kann er es nur durch Andere werden. Dieser Widerspruch ist nur durch den Begriff einer nicht blos häuslichen, sondern öffentlichen Erziehung zu lösen; denn in dieser allein ist in der Unterordnung unter den Erzieher jene Gegenseitigkeit der Thätigkeit der Zöglinge möglich, durch welche jeder ebenso durch sich selbst, wie durch Andere, die ihm gleich stehen, dazu gelangt, ein Wille zu sein, der als solcher selbständig und dabei in Uebereinstimmung mit andern ist. Aus diesem Begriffe der öffentlichen Erziehung folgt, daß alle, welche erzogen werden, auf völlig gleichem Fuße stehen, weil im andern Fall die Gegenseitigkeit der Thätigkeit, welche im Erzieher ihre Quelle und ihren Mittelpunkt hat, aufhören würde. Es kommt also darauf an, daß der Erzieher seine Thätigkeit zur gegenseitigen Thätigkeit der Zöglinge herausbilde, und diese zu sich zurückführe. Hiemit wird zugleich die Form und der Inhalt des Unterrichts bestimmt. — So allein kann der Bürger gebildet werden, welcher als ein Wille im Staate zugleich die reine Menschheit darstellt, und als Glied eines ethischen Gemeinwesens handelt. Der Mensch darf in der Erziehung nicht *gemacht* werden, sondern muß sich selbst machen; dieß ist nur in einer öffentlichen Erziehung möglich, die Erziehung ist hiemit Sache des Staats. Wie könnte er sich sonst die Gewißheit verschaffen, daß er

Digitized by Google

gute und tüchtige Bürger haben werde? dieſe Gewißheit aber muß er haben. Indem er aber auf dieſe Weiſe die Erziehung übernimmt, bildet er ſeine Söhne nicht blos zu Bürgern, ſondern durch den Bürger zu Menſchen. Die Erziehung, ſo zum Geſchäft des Staats gemacht, iſt eine feſte Garantie der wahren Freiheit. Im Grunde enthält dieſe Ableitung der Oeffentlichkeit der Erziehung die wahre Geneſis der Schulen überhaupt, allein ſo wie ſie gegenwärtig ſind, entſprechen ſie dem Begriffe der öffentlichen Erziehung noch nicht vollſtändig.

### Uebergang zur Philoſophie der Religion.

Die Feſtigkeit des Staats beruht auf der völligen Ruhe der Gleichheit des Willens mit ſich in ſeinem Daſein mitten in der Unruhe ihrer Ungleichheit, er iſt das ruhige Denken, das in der Unruhe der Triebe und Leidenſchaften herrſchend waltet, die Kraft, die dieſe Unruhe frei entläßt, und ſie durch ſich ſelbſt zur Ruhe zurückführt.

Auf dieſe Weiſe hat der Wille ſchon eine höhere Stufe erreicht. Als vollkommene, abſolute Gleichheit mit ſeinem Daſein iſt er vielmehr die ebenſo durchgängige, abſolute Ungleichheit mit ihm; er iſt in ſeinem Daſein ebenſo ſchlechthin aufgehobne Reflexion in ſich, als er in ihm als ſolche ſchlechthin geſezt iſt, d. h. er ſchaut ſich in ſeinem Daſein als abſoluten Willen an, und hat in dieſer Anſchauung ſich ſelbſt in Einem als abſolut geſezten, und als abſolut aufgehobnen Willen. Ich iſt hiemit in ihm ſelbſt geſezt als reiner, abſoluter Wille und ebenſo ſchlechthin aufgehoben als dieſer, er iſt, wie er abſolute Cauſalität iſt, auch abſolute Paſſivität. Er iſt in ihm ſelbſt reiner Wille, er bedarf dazu keines Eigenthums, keiner Ergänzung durch andere Willen; Ich iſt aber als reiner Wille in ihm ſelbſt, indem es über ein Anderes hinaus iſt, ſchlechthin nicht in ihm da, es iſt das reine Hinaus über das Andere, es iſt daher, indem es im Hinaus über das Andere ſich ſelbſt in ihm ſezt, damit zugleich rein über ſich

Digitized by Google

hinaus. Zu dieſer Tiefe der Reflexion in ſich iſt Ich hiemit gelangt. Aber als ſolches reines Hinaus über das Andere und in dieſem über ſich, in welchem es aller Welt abſagt, in dieſer Kraft, in welcher es ſich über Alles, was da iſt, und über ſich ſelbſt erhebt, iſt es zugleich der ſchlechthin aufgehobne Wille, die reine Paſſivität. Beides zuſammengenommen, ſo weiß ſich Ich im Object als abſoluten Willen und hat ſich darin ſelbſt als ſolchen. (Nur indem wir Beides zuſammen nehmen, verſtehen wir es, daß Ich ſich ſo weiß vgl. §. 15). Hiemit haben wir den Begriff der Religion und den Begriff Gottes gewonnen. Es kommt ſehr darauf an, daß wir die beiden Elemente der Religion genau ſcheiden, und nur ſo als geſchiedne zur Einheit zuſammenzufaſſen ſuchen. Gott iſt in der Religion die abſolute Macht, welche in der Welt ſchafft, ſie erhält und regiert; das religiöſe Bewußtſein hat ihn ſo in der Welt vor ſich, iſt aber auch im Glauben an Gott über die Welt hinaus. Der Glaube ſchaut Gott in der Natur an, aber hat ihn auch jenſeits der Welt, mit welchem lezteren Elemente die praktiſche Natur des Glaubens heraustritt. Als Object iſt Gott Univerſum. Univerſum iſt das Object, inſofern es an ihm ſelbſt Subject, aber noch als Object iſt. Der beſtimmte Begriff des abſoluten Willens der als aufgehobner iſt, erfordert die angeſchaute Objectivität des abſoluten Willens; denn wir wiſſen bereits, daß Ich als rein aufgehobnes Thun Anſchauen iſt. Die Religion in ihrem reinen, urſprünglichen Begriffe faßt ſomit Gott und Univerſum als identiſch. Aber ich bin gegen dieſe Objectivität in mich reflectirt, und reiner Wille in mir ſelbſt, als hinaus über mich, worin ich ebenſo hinaus über das Univerſum bin, und Gott iſt für mich ſchlechthin jenſeits, ich habe das Handeln des Univerſums mir angeeignet, und in dieſem rein praktiſchen Verhalten, welches das rein theoretiſche aufhebt, welches aber ebenſo weſentlich im theoretiſchen aufgehoben iſt, iſt Gott für mich. — Dieß iſt der allgemeine Begriff der Religion, in welchem das Daſein und die Jenſeitigkeit Gottes, oder das theore-

Digitized by Google

tiſche und praktiſche Verhalten zu Gott ſtreng geſchieden aber auch zur Einheit zuſammengefaßt werden müſſen.

In der Religion bin ich abſoluter Wille ohne Eigenthum; darum ſind in der Religion alle Menſchen gleich; die Beſonderheiten des Rechtsſtaats ſchwinden vor ihr. Dieß iſt zugleich die einzig wahre Entſtehung des Begriffs der Religion. Im religiöſen Glauben, in der Hingebung der Andacht thue ich das Zeitliche, das Irdiſche, mein Eigenthum überhaupt von mir ab; ich trete aber auch aus dem abgeſonderten Verhältniß zu meinen Mitmenſchen heraus, ſammle mich in mir ſelbſt, um mich ſelbſt in Allen wieder zu finden, auf völlig ungetrennte Weiſe, und um über mich ſelbſt ſchlechthin hinauszugehen. Dieſer einfache Prozeß des religiöſen Thuns enthält von ſelbſt die Entſtehung der Religion aus dem Rechtsſtaate. Es iſt klar, daß dieſe Entſtehung erſt die wahre Einheit der religiöſen Gemeinſchaft und des Rechtsſtaats möglich macht, und ſomit auch einen Rechtsſtaat vorausſezt, durch welchen der Wille ſelbſt, indem er als Wille im Ganzen geſezt iſt, aufgefordert wird, über ihn hinauszugehen. Nur die Freiheit ſpricht auch hier das kräftige Wort des Friedens. —

---

## Fünftes Capitel.

### Die Philoſophie der Religion.

#### Erſter Theil.

##### Deduction der Religion.

Die Philoſophie der Religion weiſt die Entſtehung derſelben aus dem Ich und ihre Entwicklung als eine Entwicklung des Ich nach. Sie iſt daher nicht möglich, wenn die Religion dem Men-

Digitized by Google

ſchen blos gegeben, oder, wie mans nennt, geoffenbart iſt; eine Philoſophie der Offenbarung iſt ein reiner Widerſpruch; denn philoſophiſch nachweiſen wollen, daß im Ich ſelbſt nicht die Geneſis der Religion liegen könne, — dieß müßte eine Philoſophie der Offenbarung thun, — hieße nichts anderes als durch Philoſophie ſelbſt die Philoſophie der Religion aufheben. Die Philoſophie der Religion, wenn ſie in ihrer Deduction auf den Begriff einer geoffenbarten Religion kommt, muß wiſſen, daß dieſe (vorgeſtellte) äuſſere Entſtehung ſelbſt ihrem Weſen nach immanent iſt. Sie iſt daher auch nicht möglich, wenn der Begriff Gottes als transſcendenter, abſoluter Thätigkeit als der lezte und höchſte aufgeſtellt wird; als Philoſophie der Religion muß ſie dieſe Thätigkeit in ihrer urſprünglichen Entſtehung aus dem Ich ſelbſt, das Ich in ſeinem Leiden als abſolute Cauſalität ſelbſt auffaſſen. Dieß iſt bereits von uns geſchehen, in dem wir die Entſtehung der Religion aus dem Rechte nachgewieſen haben. Aber vorerſt ſind beide, die Cauſalität und Paſſivität des Ich vollkommen gleich geſezt; die Reflexion in ſich iſt abſolute Cauſalität als aufgehobne Cauſalität und umgekehrt. Beide Elemente müſſen daher den Prozeß der Scheidung durchmachen, um zur wahren, in ſich unterſchiednen Einheit zu gelangen. Dadurch erſt iſt es Ich, welches ſich ſeine Religion gibt. Die Philoſophie der Religion iſt daher zugleich die Deduction derſelben in einer idealen, geſchichtlichen Reihe.

## I. Die Naturreligion.

### §. 38.

#### 1. Die Urreligion.

Ich ſchaut ſich als Cauſalität im Univerſum an, weiß ſich als Cauſalität, und iſt ſich als ſolche objectiv, ohne irgend eine Entzweiung beider Elemente. Es iſt die reine Hingebung an den im Univerſum waltenden Gott, und hat darin auf ungetrennte Weiſe ſich ſelbſt, die Macht der Natur iſt der Macht des Men-

Digitized by Google

ſchen noch nicht entgegengeſezt; der Menſch lebt in der vollkommnen, kindlichen Heiterkeit der Verſöhnung mit ihr. Er fühlt ſich noch nicht als Hinaus über den angeſchauten Gott; ſein Handeln iſt vielmehr nur das Opfer, in dem er ſich ſeinem Gotte darbringt, und dieſes Opfer iſt nur das Werk der Liebe, mit dem er der Liebe ſeines Gottes entgegenkommt.

Daß dieſe Religion die erſte Form der Religion überhaupt ſei, folgt aus ihrem Begriffe, wie dieſer ſich uns aus dem Rechtsſtaat ſelbſt ergeben hat. Denn vermöge dieſes Begriffs iſt die Reflexion des Ich in ſich als reine unmittelbar geſezt als rein aufgehoben; jene ſelbſt kann alſo nicht zuerſt als Kampf mit der Cauſalität der Natur auftreten, ſondern nur in reiner Einheit mit ihr.

Die Urreligion zerſplittert das Univerſum noch nicht in eine Vielheit von Göttern; ſie iſt einfacher Naturpantheismus.

## §. 39.

### 2. Die Religion der Zauberei.

Die Harmonie, die in der Urreligion ſtattfindet, entzweit ſich. Ich erfaßt ſich als Macht gegenüber der Macht der Natur; es iſt ſo ſich gegenſtändlich als Macht, aber nur, um ſich als Macht gegen dieſe Gegenſtändlichkeit geltend zu machen. Ich iſt ſo im Kampfe mit der Naturmacht, in welcher es dieſe durch ſich als Macht zu beſtimmen und zu überwinden ſucht.

Anm. Dieſe Form hat Hegel als die erſte Form der Religion aufgeſtellt; dieß iſt conſequent, da er überhaupt die Objektivität des Ich als eine unmittelbare auftreten läßt, und ſie nicht von vornherein als einen Act des Ich ſelbſt begreift. —

## §. 40.

### 3. Die Religion der Macht und der Furcht.

a) In dem endloſen Wechſel, in welchem Ich in der Religion der Zauberei als Macht ſich objectiv wird, gegen dieſe Ob-

Digitized by Google

jectivität proteſtirt, ſie wieder ſezt u. ſ. f., iſt Ich in Einem ſelbſt Macht und ſich gegenſtändlich als Macht und im Verhältniß zu dieſer im Zuſtand der Furcht; denn in dieſem Progreß ſezt Ich ſich als gegenſtändliche Macht, *indem* es dieſe aufhebt; Ich iſt daſſelbe Eine Ich in dieſem Wechſel; die Vielheit, die der Wechſel erzeugt, fällt daher auf die Seite des Objekts. Indem Ich ſich als Macht der Macht der Natur gegenüber ſtellt, iſt es ſich daher nothwendig in der Form der Vielheit gegenſtändlich. Ich reflectirt ſich in ſich aus dem Widerſpruch der Zauberei, es erfaßt *ſich* in dieſem vielfachen Thun als Identität des Aufhebens und Sezens, denn es iſt daſſelbe Ich, welches gegen dieſe Naturmacht proteſtirt, ſie wieder ſezt, gegen ſie wieder proteſtirt u. ſ. f. Während in der Zauberei das Ich dieſes vielfache Thun auf ſich nimmt und gegen die Naturmacht ſich als Macht zu wiederholen ſucht, erfaßt Ich ſich jezt als das Identiſche in dieſem vielfachen Thun, und wird *ſo Eine Macht in vielen Mächten*. (Hier haben wir den erſten Urſprung des Polytheismus.) So tritt die Religion als *erſte* dieſer Form zunächſt auf in der *chineſiſchen*. Die vielen Mächte, welche von der einen Macht eingeſezt werden, ſind namentlich die Verſtorbnen; auf dem Standpunkt der Zauberei, von welchem dieſe Religion ausgeht, iſt der Menſch durch ſeine natürliche Lebendigkeit in Kampf mit der Natur als Macht verwickelt; ſich in ſeiner Einzelheit ſucht er als Macht gegen die Natur geltend zu machen; aus der Forderung nun, daß der Menſch Macht ſein ſolle über die Natur, entſteht deßhalb die Vorſtellung, daß er es als Verſtorbener ſei; dieß iſt der Urſprung des Kultus der Verſtorbenen (welcher in China beinahe die ganze Religioſität in Anſpruch nimmt), und zugleich die erſte Vorſtellung der Unſterblichkeit, welche ſpäter dadurch verfeinert wird, daß die Natur, über die der Menſch Macht ſein ſoll, ſeine eigene wird. So wie die Eine Macht, die, in ſich identiſch mit der Macht der Natur, doch von ihr different iſt, in Furcht iſt vor ihr, ſo ſind die andern Ich auſſer dieſer Einen Macht noch mehr im Verhältniß der Furcht zu den Naturmächten, wiſſen jedoch ſich in der Einen

Digitized by Google

Macht zugleich als Macht über sie. Indem Eine Macht es ist, welche diese Mächte sezt, so sind die Andern nur im Verhältniß der Furcht zu denselben, wissen jedoch sich in der Einen Macht auch zugleich als Macht über sie.

b) Die zweite Form dieser Religion läßt die Eine Macht (als Ich) und die Vielheit der Mächte aus einander fallen; jene ist für sich die Macht über diese, aber aus ihrer Einheit herausgetreten, hört sie auf diese Macht zu sein, und zersplittert sich in viele, selbständige Mächte. Ich geht so in sich als reine Macht, als reine Reflexion in sich, welche nicht aufgehoben ist und durchaus in keinem Verhältniß zu einem Objecte steht, es ist das reine Denken seiner selbst. Aber es ist ebenso als aufgehobne Reflexion in sich, und sich gegenständlich als Reflexion in sich, die daher Macht und Gegenstand der Furcht ist (hier entspringt der Thierdienst). Diese Mächte sind viele, weil die reine Reflexion des Ich in sich in ihnen sich aufhebt, sich sezt, u. s. f., und in diesem Wechsel eben die reine Einheit ist, ausser welcher die Vielheit fällt, die an sich sie selbst ist. Der schlafende Gott erwacht, sinkt wieder in Schlaf zurück, erwacht wieder, so entstehen die Götter, in denen er der schlechthin Eine ist. Der Mensch kann sich zu diesem schlechthin Einen erheben, und ist die ruhige Macht der Natur selbst; dieses schlechthin Eine ist in Wahrheit Ich selbst; es wird nicht verehrt. Aber aus ihm herausgetreten ist der Mensch der reinen Furcht vor den Mächten der Natur preisgegeben, und lebt nur als ihr Opfer, das sich oft selbst hinen weiht.

Anm. Keine Religion hat die beiden Elemente der Religion so scharf geschieden und rein herausgestellt, wie die indische.

c) Die Reflexion des Ich in sich als reine ist ebensosehr aufgehoben, es ist daher die Causalität der Natur dieselbe mit der des Ich, und Ich hat seine Causalität in ihr als Naturmacht gegenständlich; die Causalität des Ich ist aber zugleich aufgehoben in der Naturmacht, folglich ist dem Ich seine Causali-

Digitized by Google

tät gegenständlich als aufhebend eine andere, welche in Einem der Causalität des Gottes und des Ich entgegengesezt ist, so daß nun die Natur als Macht selbst den Kampf des Ich gegen die ihm entgegengesezte Macht als den Kampf des Ich selbst auf sich nimmt. Diese dritte Form stellt sich aber in einer gedoppelten, sich entgegengesezten Form dar. Denn entweder hält Ich in diesem Verhältniß zur Naturmacht sich fest als Macht, so daß der Cultus in der Objectwirung des Willens im Guten besteht, und in diesem Werke, als dem Werke Gottes, Ich frei ist von aller Furcht (die persische Religion), oder hat Ich sich als Macht über die Natur nur in der Naturmacht selbst (dem guten Gotte); in diesem Fall ist die Macht des Ich ebenso rein aufgehoben in der Macht der Natur, somit die freundliche Naturmacht selbst völlig preisgegeben der feindlichen, als es sich in der Macht der Natur hat, aber immer als rein aufgehobne Reflexion in sich, welche ihm damit als solche gegenständlich ist (im Thierdienst); dieser reine Widerspruch der Macht und der Furcht, in welchem diese doch die Oberhand behält, wird erst gelöst, indem Ich seine natürliche Lebendigkeit, vermöge deren es der Naturmacht preisgegeben ist (denn hätte es sich als Ich gefaßt, es wäre die Macht über die Natur), ablegt, und als diese negirte natürliche Lebendigkeit fortdauert, ohne dazu zu gelangen, sich selbst als Ich zur Macht zu erheben und sich als Entgegensezung gegen die Macht der Natur festzuhalten — (die egyptische Religion).

Ist auf diese Weise dem Ich seine Causalität selbst gegenständlich geworden als die entgegengesezte aufhebend, verschwindet ihm aber in der Gegenständlichkeit das eine Element im andern, so daß das eine Mal seine Causalität nur rein als aufgehobne zum Bewußtsein kommt, das andere Mal, wenn es sie sezt, sie ohne die Kraft der Entgegensezung gegen die Macht der Natur als solche, ohne die Kraft des Ich ist, so muß Ich sich in sich selbst als die Einheit beider Elemente reflectiren: Ich ist in Einem Macht über die Natur als Entgegensezung gegen sie; so hat Ich als Ich erst die Bestimmung Macht über die Na-

Digitized by Google

tur zu ſein. Hiemit haben wir das Gebiet der Naturreligion überhaupt verlaſſen, und haben das Gebiet der Religion des Volks betreten.

## II. Die Religion des Volks.

### §. 41.

Ich iſt die reine Macht, gegen welche die Natur keine Macht iſt; ſo iſt es zunächſt nur die reine Entgegenſezung gegen die Naturmacht als ſolche, aber es iſt darin in ſich als Macht reflectirt; als dieſe Eine Macht, welche negativ gegen die Mächte der Natur iſt, als reine Reflexion in ſich, welche abſolut negativ dagegen iſt, als aufgehobne ſich gegenſtändlich in der Natur zu ſein, iſt Ich nur, indem es als aufgehobne Reflexion in ſich rein in ſich zurückgekehrt, rein es ſelbſt iſt; es iſt daher nicht blos rein negativ gegen dieſes Aufgehobenſein ſeiner Reflexion in ſich, ſondern iſt in dieſem rein negativen Verhalten, worin es das andere, als ſchlechthin aufzuhebendes, von ſich ſtoßt, zugleich das poſitive Verhalten zu einem Andern, in welchem es als aufgehobne Reflexion in ſich rein es ſelbſt und zu ſich zurückgekehrt iſt. Hiebei aber verhält ſich Ich als die reine Macht nothwendig zu vielen Ich; denn um ſich als die Eine Macht, als die reine, abſolute Reflexion in ſich darin zu ſezen, muß, ſo wie es ſich im Andern als Reflexion in ſich aufgehoben hat, dieſe Aufhebung wieder zurückgenommen, wieder geſezt werden u. ſ. f. So ſezt ſich Ich in dem Aufgehobenſein ſeiner Reflexion in ſich rein als es ſelbſt, als die Eine einfache, abſolute Reflexion in ſich, und zugleich iſt es ſein freies Thun, daß es in dieſes Verhältniß zu den vielen Ich tritt. Dieſe vielen Ich, ſo in den Proceß des Selbſtbewußtſeins des Einen Ich hineingeſtellt, und ebenſo in ſich reflectirt, indem ſie in ihm zur Einen Reflexion in ſich, als ihrer eigenen, ſich aufheben, wiſſen auf dieſe Weiſe ſich in der Einen Macht als deren Diener, als Ein Volk, als das vor allen andern auserwählte Volk des Herrn. — Aber in dieſer feſten, geſchloſſnen Einheit des Volks und des Herrn als der freien Macht des Ich

Digitized by Google

über die Naturmächte überhaupt iſt zugleich ein Widerſpruch enthalten, der ſie auflöst. Der Herr liebt zwar Iſrael als ſeinen Sohn, es iſt die Liebe, welche ihr Selbſt im Andern hat. Aber als reine Reflexion in ſich iſt er eben ſo rein negativ gegen ſein Volk, wie gegen die Naturmächte; er gehört daher nicht blos dieſem Volke an, iſt hinaus über es, und der Herr aller Völker und aller Welt; das Volk ſelbſt hiemit als blos aufgehobne Reflexion in ſich geſezt iſt götzendieneriſch, huret andern Göttern nach, wie die Heiden umher; denn indem der Herr für ſich allein die reine, Eine Macht über die Natur und ihre Mächte iſt, iſt das Volk von ſelbſt der Furcht von dieſen Mächten anheimgefallen; zugleich zerfällt ſeine Einheit, und es wird von ſeinen Feinden unterjocht. Allein es erfaßt ſich wieder als Einheit im Herrn, iſt aber nun ſelbſt hinaus über ſich als beſonderes Volk, welches Hinaus, als ſein eigenes, es ſich in Einem Individuum vorſtellt, und iſt im Hoffen und Harren auf das Reich des Meſſias, in welchem es über andere Völker herrſchen wird, ſeine ſtarre Beſodernheit feſthaltend, ein treuer Diener des Herrn. — Dieß iſt die erſte Form der Religion des Volks.

## §. 42.

Das Ich iſt ebenſo aufgehobne Reflexion in ſich in der Macht der Natur, und dieſe Gegenſtand der Furcht und des Schreckens, als es in ihm reine Reflexion in ſich, reine Macht iſt. In der reinen Entgegenſezung dieſer Elemente erfaßt ſich Ich ſelbſt als die harmoniſche Einheit derſelben (in welcher es die Schreckensgötter vom Tage ſeines Selbſtbewußtſeins an die unterirdiſche Macht ausſchließt); als dieſe Einheit iſt es Reflexion in ſich und aufgehobne Reflexion in ſich in völliger gleicher Identität, ſo daß es in der Macht der Andern, welche ſomit Ich iſt, nur ſich ſelbſt anſchaut, und ſo ſich als Volk conſtituirt. Die reine vollkommne, continuelle Einheit der Elemente, durch welche es als Volk iſt, ſchaut es in der Welt ſeiner Götter an, in welcher aller Gegenſaz der Macht und der Furcht völlig zum reinen harmoniſchen Spiel



Digitized by Google

dieſer Gegenſäze in einem ſeligen Leben verſchwunden iſt, und die Einheit, die in ihr iſt, ebenſo in die reine Gleichheit der Continuität zergeht. Dieſe Anſchauung iſt nothwendig, weil die Religion hier in der reinen Identität ihrer Elemente als reine Continuität derſelben geſezt iſt. Dieſe Verſöhnung iſt aber, weil ſie nur als reine Continuität iſt, nur die Mitte zwiſchen der wie immer aufgehobnen, ſo immer vorhandnen Entzweiung ihrer Elemente; von dieſen iſt das eine in den Schrecken der Myſterien, das andere in der Vorſtellung des Schickſals, als der reinen Macht, welche die ſchöne Götterwelt zertrümmert, enthalten. Aber jene Schrecken ſind immer nur als überwunden, wer eingeweiht iſt in die Myſterien, hört auf zu trauern und zu fürchten; und die ſelige Götterwelt iſt durch das Schickſal, das ihr droht, nicht im Mindeſten genirt. (Die griechiſche Religion.)

## §. 43.

Aber das Ich, wie es die Macht und die Furcht zur ſchönen Harmonie mit ſich überwunden hat, hat dieſen Gegenſaz in der That nicht auſſer ſich, ſondern iſt dieſer Gegenſaz ſelbſt; jene ſchöne Harmonie zergeht, indem Ich den Gegenſaz und den Kampf der Macht und Furcht ſelbſt auf ſich nimmt. Es hat daher die Beſtimmung, Macht zu ſein, aber es erſchafft ſich erſt zu dieſer Macht als Volk, hierin hat es dieſe Furcht überwunden. Ich iſt daher zuerſt abſolute Furcht vor einer Naturmacht, und an ſich darin es ſelbſt als Macht; die Superſtition der Furcht iſt um ſo größer, je mehr die eigne Macht als ſolche es iſt, welche in der Naturmacht aufgehoben iſt, und, indem ſich der Menſch in ſolcher Furcht ſich dem ſchrecklichen, unterirdiſchen Gotte opfert, thut er dieß in ſeiner vollen Kraft, um dem Gotte zu zeigen, daß es ſeine Macht iſt, die er ihm opfert. — Indem Ich ſich dabei als die Eine Macht verhält, welche in der Furcht gegenſtändlich wird, entſtehen viele Mächte, welche aber hiemit nur die Beſtimmung haben, Mächte des Ich ſelbſt zu ſein, und ſeinem Nuzen zu dienen. — Die Macht aber als ſolche iſt in Wahrheit nur Eine,

Digitized by Google

und das Ich weiß ſich als dieſe Eine Macht als Volk, das über andere Völker zu herrſchen beſtimmt iſt; denn um der Identität der Macht und der Furcht willen iſt Ich, indem es Macht iſt, ſich gegenſtändlich als Macht (als Ich), und fühlt ſich darin mit den andern ſchlechthin als Eine Macht, welche ſofort, wie von innern Schrecken getrieben, indem ſie immer aufgehoben iſt in einer andern Macht, und in dieſer doch nur ſich haben will, ihre Herrſchaft immer weiter auszudehnen beſtrebt ſein muß. Auf dieſe Weiſe verſchwindet die alte Superſtition, die ſtete Furcht vor den ſchreckenden Göttern, das ſtete ängſtliche Hinterſich ſehen, das ſich immer von der Macht des Gottes verfolgt meint (religio), und das reine Gefühl der Macht, in welchem das Volk immer fort und fort nur ſich als Macht ſezt, tritt an ihre Stelle; das Volk überläßt, den unterirdiſchen Göttern das blutige Opfer darzubringen, ſeinen Sklaven, und weiß ſich vielmehr nun ſelbſt als die Macht, der dieſes Opfer dargebracht wird, und erfreut ſich in ſolchem Bewußtſein deſſelben. Indem das Volk immer andere Mächte negirend ſich in ihnen ſezt, hat es (nur in dieſem negativen Verhalten zu andern menſchlichen Mächten) ſein poſitives Verhalten zum Herrſchergotte, in welchem es als aufgehobne Macht ſich rein zu ſich ſelbſt verhält, und den endloſen Kampf gegen andere Mächte zur Einheit mit ſich als unendlicher Macht aufhebt. Aber ſobald das Volk im Kampfe gegen andere Mächte ſich als abſolute Macht realiſirt hat, erfaßt Ich rein ſich ſelbſt als Eine abſolute Macht, welche alle Götter um ſich verſammelt, um ſie in ſich untergehen zu laſſen. Dieſe Macht iſt damit zugleich der Untergang der Religion des Volks. Aus dieſem Untergang erſteht die Religion der Menſchheit, welche die dritte und höchſte Stufe in der Entwicklung der Religion bildet.

### III. Die Religion der Menſchheit.

#### §. 44.

Die Religion des Volks beruhte im Allgemeinen darauf, daß Ich in der aufgehobnen Reflexion in ſich ſich als ſolche feſthielt;



Digitized by Google

daraus folgte eine Vielheit von Ich, welche zugleich als Einheit ausschließend ist. Nun aber indem die Macht in Einem Individuum sich concentrirt, so sind die andern dazu verurtheilt, ohne alle Reflexion in sich zu sein; sie sind allen Schreckniſſen der Furcht, der Mutter des Aberglaubens, preisgegeben, oder suchen sich zu erhalten im freien, reinen Bewußtsein, das keines Gottes bedarf. — In diesem Drange und dieser Noth, in welcher das Ich sich festzuhalten sucht in sich, um nur in den Abgrund des reinen Verlustes seiner selbst zu stürzen, tritt schon das neue Princip hinaus, welches diesen Widerspruch zur Einheit aufgehoben hat. Ich, sich festhaltend, verliert sich, und umgekehrt; beides ist Ich selbst, und in beiden bleibt es es selbst; indem es sich verliert, sich aufgibt an die absolute Macht, hält es sich fest, ist es es selbst. So entsteht im Kampf der Nationalitäten gegen ihren Untergang, welchen Kampf dasjenige Volk übernimmt, das zuerst die Religion des Volks geschaffen, in eben diesem Volk ein Individuum, das die Elemente, in welche die Welt zerrissen ist, in ihm selbst zur Einheit verbindet und in der völligen Demuth und Hingebung an Gott sein reines Selbst hat. So ist zunächst für es seine Nationalität und sein die ganze Menschheit umfassendes Wesen ungesondert. In der reinen Hingebung an Gott, von welcher aus Jesus den Demüthigen und Armen am Geiste das Himmelreich verheißt, in welcher er aber zugleich sich selbst hat, ist er schon die gleiche Hingebung an alle Menschen; ganz seine Reflexion in sich aufhebend, und sie ganz wieder findend in dieser Aufhebung, kann er die Schranken der Völker nicht mehr als Grenzen der Religion anerkennen, kann er nur im Menschen sich wiederfinden. In diesem Bewußtsein, das die ganze Menschheit umfaßt, hat er das Bewußtsein Gottes, denn das reine Sichverlieren und reine Sichwiederfinden, das im Bewußtsein der Menschheit in die Unendlichkeit geht, ist in diesem Bewußtsein zur Ruhe der völligen Identität zusammengegangen. Darin eben geht uns das Bewußtsein der Menschheit auf, daß wir ganz uns hingebend ganz uns wiederfinden. Diese Handlung kann nur in einer Un-

Digitized by Google

endlichkeit von Handlungen, die ohne Schranken ist, sich genügen. Um ganz mich hinzugeben, muß ich unendlich mich hingeben, und um ganz mich wiederzufinden, muß ich unendlich mich wiederfinden, und da die eine Handlung nicht ist ohne die andere, so ist auch diese Unendlichkeit Eine. Gerade in diesem Prozesse besteht die völlige Identität beider Elemente, und ist es wahr, daß, wer sein Leben verliert, es gewinnt. Denn bin Ich in mich reflectirt als die reine Einheit des Sichhingebens und Sichwiederfindens, so daß in dieser Einheit beide Elemente gleich absolut sind und doch nur das eine im andern, so kann Ich diese Einheit nur sein, indem ich zugleich der unendliche Wechsel bin, mich hinzugeben, und mich wiederzufinden; als diese Einheit aber seze ich mich nur im reinen Verhältniß zu Gott, in welchem ich diese stille Ruhe bin, mich rein hingebend mich zu haben, ohne allen Wechsel, obwohl diese Ruhe nothwendig wieder durch diesen Wechsel muß in Bewegung gesezt werden. (Hier sehen wir zugleich den wahren Zusammenhang zwischen der römischen und christlichen Religion; in jener hat die innere Unruhe der Entzweiung beider Elemente die Menschen getrieben, ihr Selbstbewußtsein zum Bewußtsein der Menschheit zu erweitern, eine Unruhe, die daher kam, daß der Mensch sich als Macht festhalten wollte; in dieser ist es gerade die Versöhnung beider Elemente zur Liebe, welche unser Selbstbewußtsein dazu heraustreibt, Bewußtsein der Menschheit zu sein.)

Dieß Bewußtsein der Menschheit als Einer in Gott hat Jesus ohne Zweifel gehabt, das folgt schon aus seiner Herzensdemuth, welche mit der bornirten Starrheit des jüdischen Nationalgeistes im schneidendsten Contraste steht; dieser hat immer in der Furcht des Herrn, in der Treue gegen ihn, sich, seine Besonderheit in petto behalten.

Allein seine Humanität (man wird diesen Ausdruck wohl gestatten) war keine so haltlose, verblasene, daß sie nicht zugleich auf einen festen Punkt sich gestüzt hätte; er hatte sein Selbstbewußtsein im Bewußtsein der Menschheit; er hatte sich in

Digitized by Google

seinem Gotte. Dieses Selbstbewußtsein hatte nothwendig eine gewisse Breite, auf der es sich befestigte; die ruhige Einheit mit seinem Gotte, weil er in ihr sein Selbstbewußtsein hatte, mußte sich wieder in einem beschränkten Verhältniß zu Menschen darstellen, in welches er von Haus zu Haus hineingestellt war, ohne es sich erst auf freie Weise zu geben. Es war sein *nationales Bewußtsein*; dieses hat er im höchsten Grade gehabt; er fühlte sich als nationales Individuum. Diese Nationalität war für ihn der feste Punkt seines Bewußtseins der Menschheit; nur vermittelst jener war ihm dieses Eines mit dem Bewußtsein Gottes. — Er hat zuerst den großen Gedanken der *Menschheit* gedacht, aber diesen zugleich auf den noch größern gestützt, daß der Mensch durch seine Nationalität der Menschheit angehöre. Und damit hat er sein eigenes Wesen ausgesprochen; er ist keine metaphysische Person. Hier haben wir den historischen Christus. Was man später aus ihm gemacht, ist wohl von ihm selbst zu unterscheiden.

Aber an dieser Idee ist er untergegangen. Er hielt *das nationale Selbst fest*, indem er es zur Idee der Menschheit erweiternd zur neuen, reinen Einheit mit Gott erhob; dieses Festhalten war der historische Grund seines Todes (denn jener Festeinzug konnte nur eine eigentlich messianische Bedeutung haben). Aber es war auch der Widerspruch seines Wesens, der ihn dem Tode entgegenführte. Es entzweiten sich in ihm die Elemente, deren ruhige Einheit sein Selbstbewußtsein war; und sein Selbst festhaltend ging er in den Tod des reinen Verlustes seiner selbst. So war sein Tod die Handlung des Untergangs der Volksreligion überhaupt. Aber er war nicht rein nationales Selbst; er hat vielmehr sein Selbstbewußtsein, das in seinem Gott die ganze Menschheit umfaßte, in sein nationales Selbst zusammengedrängt, dieses ist daher in seinem Tode untergegangen, und aus diesem Tode ist das Selbstbewußtsein erstanden, das, frei von aller nationalen Beschränktheit, im Wissen Gottes die ganze Menschheit umfaßt. So hat *Jesus* in seinem Tode die Religion des Volks tödtend *die Region der Menschheit* gestiftet. Dieser Tod ist aber zugleich

Digitized by Google

ein Opfer. Denn wie das Opfer überhaupt darauf beruht, daß der Menſch ſich in die reine Paſſivität gegen Gott, als abſolute Cauſalität, begibt, ſo hat Jeſus in ſeinem Tode, ſein Selbſtbewußtſein entzweiend (ein Punkt, der nicht überſehen werden darf), den völligen Verluſt ſeiner ſelbſt als Selbſts durchgemacht, obwohl ſein Selbſt zugleich eben in dieſem Verluſte weſentlich ein nationales Selbſt war. Es iſt höchſt wichtig, auf die Zweideutigkeit in der Bedeutung des Todes Chriſti (man vgl. die pauliniſchen Briefe) aufmerkſam zu ſein, vermöge deren er als Menſch überhaupt, und wenn ich ſo ſagen darf, nur als Jude gelitten hat. Es mußte freilich ſein Tod von der Gemeinde mehr in erſterer Bedeutung feſtgehalten werden, weil ſie eben damit nicht als Volks-, ſondern als Menſchengemeinde entſtanden iſt, er hat durch ſeinen Tod die Identität des Bewußtſeins der Menſchheit und des Bewußtſeins Gottes und damit die Verſöhnung zu Stande gebracht; aber in Wahrheit iſt nicht er ſelbſt nach ſeiner Menſchheit, als Menſch, ſondern darum in den Tod gegangen, weil er das Bewußtſein der Menſchheit im Bewußtſein des Volks feſthalten wollte.

Aus dem Tode Jeſus' iſt die Gemeinde erſtanden, die reine Identität der ebenſo abſolut geſezten, als aufgehobnen Reflexion in ſich; dieſe Identität breitet ſich, wie ſchon gezeigt, zum Bewußtſein der Menſchheit aus, nimmt ſich aber aus dieſer Unendlichkeit zur einfachen Ruhe im Bewußtſein Gottes zuſammen, von welcher es ſich ebenſo wieder zur Unendlichkeit ausdehnt. Als dieſes Glied der Gemeinde iſt der Menſch verſöhnt und führt ein heiliges, Gott geweihtes Leben.

Gott iſt in dieſer Beſtimmung ſelbſt abſolute Reflexion in ſich, welche ſich ebenſo aufhebt, und darin ſich ſezt. Es erſcheint alſo dem Ich das, was ſein Thun iſt, als Thun Gottes. Dieß hat ſeinen Grund darin, daß für den Menſchen Gott, als Reflexion in ſich, in welcher er ſelbſt (als ſolche) ebenſoſehr geſezt als aufgehoben iſt, zwar ebenſo ſich zu ihm aufhebt, und in ihm (als ſeinem Kinde) ſich bejaht, ſo wie der Menſch ſich zu ihm aufhebt,

Digitized by Google

aber denn doch gegenüber von Gott der Menſch rein aufgehobnes Thun iſt (in jener Gegenſeitigkeit würde der Gott in der Gemeinſchaft verſchwinden); weßwegen dem Menſchen die gegenſeiſeitige Bewegung, welche zwiſchen ihm und Gott als die Einheit des Prozeſſes im Verhältniſſe der Menſchen zu einander ſtattfindet, objectiv als eine Bewegung Gottes in ihm ſelbſt erſcheint. In Wahrheit aber iſt dieſe die Bewegung zwiſchen Gott und ihm, und eben ſo in Wahrheit iſt dieſe nur die reine Gegenſeitigkeit des Verhältniſſes der Menſchen zu einander, nur als Einheit dieſer Unendlichkeit gedacht.

In dieſer Einheit jedoch kehrt der Menſch nur zu ſich zurück, und faßt ſich als die reine Einheit der leidenden Hingebung und thätigen Reflexion in ſich; eine reale Objectivität, auf welche hier Ich ſich bezöge, iſt daher nicht vorhanden; dieſe iſt vielmehr erſt in der Gemeinde, im Verhältniß zu den vielen, anderen Ich, in welchem ſich jene Einheit zu einer Unendlichkeit in Bewegung ſezt. — Dieſes leztere Element muß näher betrachtet werden. — Aus dem Tode Jeſus' erſteht die Gemeinde als vollkommene Einheit der Elemente der Religion, als das Reich der Verſöhnung. Allein die Gemeinde iſt nicht blos die Einheit dieſer Elemente, ſondern ſie iſt ſelbſt in der That auch ihr Gegenſaz; dadurch allein iſt ſie geiſtige Einheit; würde, wie in der griechiſchen Religion, die Entgegenſezung nicht in die Gemeinde ſelbſt fallen, ihre Verſöhnung wäre die Zweideutigkeit eine geiſtige und doch blos natürliche zu ſein. Indem Ich ſich als die Identität der Elemente der Religion erfaßt, und daher, ſtatt ſich zu objectiviren, in ſich der Widerſpruch iſt, aufgehobene Reflexion in ſich zu ſein, und doch geſezte, entſteht der Begriff der Sünde. So nimmt Ich ſelbſt den Gegenſaz dieſer Elemente auf ſich, weil es ſelbſt die Beſtimmung hat, in ſich ihre Einheit zu ſein. In dieſem Widerſtreite, in welchem es ſein Selbſt darein ſezt, aufgehobne Reflexion zu ſein, ohne beide Elemente einigen zu können, in welchem es daher ſich ſelbſt feſtzuhalten ſucht, aber ſich vielmehr verloren geht u. ſ. f., ſteht Ich im Verhältniß zur Welt,

Digitized by Google

es ist die Welt, und ihre Lust, der es als seinem Gözen dient; denn die aufgehobne Reflexion in sich, welche das Band mit ihrem Gegentheil zerrissen, und gegen welche dieses ebenso sich auf sich zu stellen sucht, um wieder in sein Gegentheil zu verschwinden, weist Ich an das Object als solches, an die Welt, und der Gözendienst, den es mit dieser treibt, ist die Sünde. Der Mensch ist daher zum Kampfe gegen die Welt und Sünde aufgefordert. Indem die Macht, die er in diesem Kampfe übt, in Wahrheit die Kraft Gottes selbst ist, so ist an sich die Causalität des Menschen und Gottes als Macht über die Furcht vor der Welt und Sünde dieselbe; der Mensch weiß sich als reine Macht gegen die Aufhebung dieser Macht. Aber er ist vielmehr in ihm selbst der reine Widerspruch zwischen Macht und Furcht. Aber als Macht gegen diese stete Furcht weiß er sich, indem er sich fest anschließt an die Gemeinde, in ihr wird ihm die Gegenseitigkeit der Bewegung, worin die Gemeinde ist, zu einem Gesammtbewußtsein der Macht über Welt und Sünde, welche für ihn zugleich als Eine, göttliche ist, so daß dieser Einen Macht, als der Macht der Gemeinde, die ungläubige und gottlose Welt, und deren Macht als Eine gegenübersteht, und durch die verdammende Ausschliessung derselben der Sieg der Gemeinde, als des Reichs Gottes, in welchem die Versöhnung durch die Anschauung einer neuen Welt nunmehr sich bekräftigt, zu Stande kommt. —

So geht die Gemeinde vom Tode ihres Stifters aus, ist die lebendige Versöhnung der Elemente der Religion, bildet als solche ihren Begriff von Gott aus, und erfaßt sich sofort in ihr selbst als die Entzweiung der Elemente der Religion und im Gegensaze gegen eine feindliche Welt, um ihren einstigen Sieg über Welt und Sünde in der Weissagung zu feiern.

Dieß ist ihr allgemeiner Begriff. Dieser Begriff hat jedoch seine Entwicklung in drei Stufen. Bei dieser Entwicklung kann es sich nur um die Stellung handeln, in welche der Einzelne zur Gemeinde zu stehen kommt.

Digitized by Google

Es kommt darauf an, daß die Gemeinde gebildet werde. Da der Einzelne, ſich auf ſich ſtellend, vielmehr Sünder iſt und auſſer der Verſöhnung, ſo folgt, daß er die Einheit der Elemente der Religion ſeine Verſöhnung vor allen Dingen auſſer ſich in der Gemeinde haben muß. Und er hat ſie nicht ſo auſſer ſich, daß er ſie zugleich in ſich hat, in der Form der freien Gegenſeitigkeit; er hat ſie ſomit auſſer ſich in einer Gemeinſchaft, welche die Einheit dieſer Elemente darſtellt, ohne ſein Thun; durch dieſe Gemeinſchaft (den Clerus, und deſſen Haupt) iſt er mit Gott vermittelt.

Fürs Erſte wird daher der Einzelne zwar der Gemeinde angehören und ſomit in Allen er ſelber ſein, aber die Gegenſeitigkeit der Bewegung, in welcher die Gemeinde iſt, wird als Einheit in einen Stand fallen, welcher die Gemeinde als ſolche bildet, und als deren Spize ſie ſich als reine Einheit darſtellt. Daraus folgt, daß die Einzelnen ſelbſt nur in dem einen Element der Religion ſind und wieder rein in dem andern; denn die Einheit in ihrer Bewegung fehlt, und fällt auſſer ihr. So gibt alſo der Einzelne auf der einen Seite rein ſich hin, entäuſſert ſich völlig an die Anſchauung, auf der andern Seite iſt er ein Thun, das frei auf ſich ſteht. Jedes Element ſoll zwar an ihm ſelbſt auch das andere ſein, trennt ſich aber von ihm. In dieſer leztern Beziehung fällt die Verbindung beider Elemente in die Gemeinde als ſolche, ſofern ſie in ihrem (ideellen) Haupte Eines iſt; ſie iſt es, die ſich in ihrem Haupte Gott darbringt. Aber dieſe Verbindung iſt ſelbſt wieder durch das durchherrſchende Princip alterirt; in Wahrheit erhält ſich der Menſch als ſolcher in dieſem Opfer, darum wird Chriſtus, indem er ſich als Opfer darbringt, auf die Seite des Menſchen geſtellt, damit dieſer, nur an der Oberfläche vom Leiden der Paſſivität berührt, ſich ſelbſt, ſein Thun erhalte. So werden beide Elemente getrennt, indem ſie im Thun verbunden werden ſollen, und in Wahrheit nur dieſes feſtgehalten. Das Gleiche iſt der Fall, wenn der Einzelne ſich leidend hingibt; hier verhält er ſich nur leidend, und die Verbindung beider Elemente, die ihm

Digitized by Google

darin objectiv werden soll, ist ebenso oberflächlich, und Ich hat sich darin völlig zu einem völlig Geistlosen entäussert. —

§. 45.

Fürs Zweite nun muß Ich die beiden Elemente in ihm selbst in Einheit sezen. Es ist daher nicht auf der einen Seite nur Thun, auf der andern Seite nur Leiden, sondern in jedem ist es das andere selbst. Daher die Idee der freien Gemeinde, in welcher jeder Einzelne durch sich selbst in völlig gleiche Continuität mit allen andern tritt. Aber Ich ist diese Einheit in ihm selbst, und es ist diese Einheit zunächst nur so, daß es doch nur das eine, und nur das andere ist. Indem es sich darin als Einheit festhält, ist es in sich selbst der absolute Widerspruch der beiden Elemente; in dieser Einheit ist Ich aus ihm selbst vollkommen entäussert an die göttliche Causalität, und hält sich wieder in ihm als Causalität fest, welche damit zugleich absolut aufzuhebende Causalität ist; dieß ist hier der Begriff der Sünde; Ich ist daher bis in sein innerstes Wesen hinein vom Bewußtsein der Sünde durchdrungen. Dieses Bewußtsein der Sünde enthält es, daß Ich durch seine Thätigkeit sich seinem Gott hingibt, um in ihm die Einheit beider Elemente und seine Versöhnung zu wissen. Dieß ist in der That die sich von selbst ergebende Folge jenes Widerspruchs; der ruhelose Wechsel, der in ihm stattfindet, enthält in sich selbst das Zumal seiner Elemente, vermöge dessen Ich in seiner Thätigkeit, in seiner reinen Reflexion in sich, eben nichts anderes ist, als die reine Hingebung an seinen Gott selbst, so daß diese schlechthin ist, und nicht mehr durch die Reflexion des Ich in sich, als Gegensaz gegen sie, zurückgenommen wird. Diese Hingebung, welche so aus der That entspringt, obwohl diese in ihr verschwindet, ist der Glaube. Dieser Glaube ist in Einem die tiefste Reflexion des Ich in sich und die reinste Hingebung an Gott. Aber beide Elemente werden nicht zugleich festgehalten, sondern Ich ist in dieser Einheit (wie in

Digitized by Google

der Sünde) wieder nur es selbst, und nur an das Andere hingegeben. Der Unterschied zwischen der Sünde und dem Glauben besteht nur darin, daß jene die Identität im Ich selbst, dieser im Andern, welcher das tiefste Leiden der Sündenstrafe rein durchgemacht, damit Gott genug gethan, und die Versöhnung errungen hat, festzuhalten sucht. — Ich ist daher wieder in den Widerspruch der Sünde hineingeworfen, hebt ihn auf, um ihn nur wieder zu sezen, u. s. f.

In diesem Wechsel, in welchem dem Ich die Thätigkeit, die es in der reinen Hingebung des Glaubens ist, immer nur als Sünde zum Bewußtsein kommt, während es aus der Hingebung immerfort in sich zurückgeworfen und genöthigt wird, sich als Thätigkeit zu fassen, gelangt Ich dazu, die Thätigkeit als das Prius der Hingebung und als die Identität ihrer selbst mit dieser und darin sich selbst festzuhalten. Indem Ich so sich selbst festhält, wird ihm der Glaube selbst zum Handeln, zum thätigen Gehorsam, und es hat in diesem seine Versöhnung, so daß das Leiden der Sünde und der Hingebung verschwindet.

Aber es wird nun auch gesezt, daß Ich eben im Leiden der Hingebung sich selbst als Thätigkeit hat. Es ist daher das harmonische Spiel, sich andern Ich hinzugeben, und darin sich als Thätigkeit zu haben, und Ich ist ein lebendiges Glied der freien Gemeinde. Aber in dieser freien Gegenseitigkeit und ihrer Unendlichkeit ist Ich die reine Einheit mit sich und seine Versöhnung, indem es dem Gotte sich hingebend in ihm sich als reine Thätigkeit hat, welche den Schmerz des Leidens von sich abstreifend, in ihm nur ihrer Seligkeit gewiß ist. So meint Ich einem Andern sich hinzugeben, hat aber in der That nur sich selbst in ihm, nur sich als Thätigkeit; es gibt sich zwar hin, aber weil es in demjenigen, welchem es sich hingibt, sich nur als Thätigkeit hat, hat es darin von sich selbst in der That alles Leiden der Hingebung abgestreift, und ist aus dem Andern nur in sich selbst zurückgekehrt. Aber neben dieser reinen Thätigkeit ist Ich ebenso rein leidend,

Digitized by Google

rein abhängig, und wie es dort in der That rein nur es selbst ist, so ist es auch in lezterer Bestimmung rein nur es selbst. Aber die reine Abhängigkeit, weil Ich in ihr rein in sich reflectirt ist, ist das reine Thun selbst, und das reine Thun ist, weil die reine Reflexion in sich immer zugleich rein aufgehoben ist, die reine Abhängigkeit selbst u. s. f. Ich, indem es die reine Identität beider Elemente ist, ist rein in sich zurückgekehrt, ohne aus sich hinauszugehen, — das Princip der zweiten Stufe hat sich vollkommen rein ausgebildet. Es kommt zum Bewußtsein, daß Ich dasjenige selbst ist, dem es sich hingibt; die Objectivität, die es zu haben glaubte, ist in es selbst völlig verschwunden. Daraus, daß Ich gesezt ist als nur das eine Element und nur das andere, ist es selbst als ihre reine Identität hervorgetreten.

Die Elemente des Ich sind in ihrem reinen Wechsel, in welchem nur das eine, und wieder nur das andere ist, rein identisch; weil sie aber im Wechsel identisch sind, kommt es nicht zum Bewußtsein, daß die Abhängigkeit in der Thätigkeit ist, und die Thätigkeit in der Abhängigkeit. Damit aber dieß zum Bewußtsein komme, müssen sie vor allen Dingen in ihrer reinen Entgegensezung gesezt werden; diese erst sistirt den Wechsel, mit dieser Sistirung aber verschwindet ihre Identität völlig in ihren absoluten Widerspruch; Ich ist als die Einheit der Elemente nicht nur das eine, und nur das andere. Somit ist Ich in sich selbst die absolute Entzweiung der reinen Thätigkeit und der reinen Abhängigkeit, der reinen Reflexion in sich und derselben als aufgehobner; ich sage, in sich selbst ist es dieß und zumal. In seinem Leiden ist es daher seine Thätigkeit, seine Macht und Kraft, die aufgehoben ist; es stoßt daher dieses Leiden von sich, weil es selbst reine Thätigkeit ist; aber von der Kraft dieser Thätigkeit ist es wieder in das reine Leiden hinabgestoßen u. s. f. Seine Thätigkeit ist daher als das Leiden aufhebend, nicht der Gegensaz gegen eine göttliche Causalität, noch steht es auch durch sein Leiden im Verhältniß zu einer solchen.

Digitized by Google

Dieſer Widerſpruch, in welchem Ich ganz in es ſelbſt zurückgeworfen iſt, fordert ſeine Löſung. Um dieſe Löſung zu Stande zu bringen, muß Ich offenbar aus ſich heraustreten, dieſe höchſte Steigerung der Reflexion des Ich in ſich *treibt es aus ſich heraus zu einem Andern*; das Prinzip der zweiten Stufe, zur reinſten Spize hinaufgetrieben, muß ſich brechen. In der That iſt im Widerſpruch ſelbſt ſchon ſeine Löſung vorhanden. Die Reflexion des Ich in ſich iſt der Widerſpruch, zugleich ſie ſelbſt und aufgehobne Reflexion zu ſein. Ich hält darin ſich ſelbſt feſt, iſt die innere Ruhe in ſich ſelbſt in dieſer reinen Entzweiung des Leidens und der Kraft des Handelns, welche jenes von ſich ſtoßt und ſelbſt wieder in es hinabfällt; dieſe innere Ruhe der Identität mit ſich in der Entzweiung iſt von ſelbſt die Identität beider Elemente, *ſie ſind daher im Ich als ein unendlicher Wechſel*; aber Ich erfaßt ſich in dieſem Wechſel als ihre reine Einheit in ihrem Unterſchiede. So iſt Ich abſolute Reflexion in ſich, indem es als ſolche abſolut aufgehoben iſt, und weiß ſich in einem Objecte. Es gibt ſich mit ſeinem *ganzen* Selbſt in den reinen Verluſt ſeiner ſelbſt, gewiß, ſein *ganzes* Selbſt in dieſem Verluſt zu erhalten. Indem es ſich leidend hingibt, behält es nicht das Mindeſte für ſich zurück; alle Trübung dieſes Leidens durch eine Reflexion in ſich, welche ſich gegen es für ſich feſthält und das Ich verhindert, ſich ſelbſt ganz in dieſes Leiden hinzugeben (was immer im vorhin betrachteten Wechſel der Fall iſt), verſchwindet in der völligen Reinheit des Leidens; *denn Ich hat als reine Reflexion in ſich ſich rein aufgehoben*. Indem es ſo ſich *ganz* in den Verluſt ſeiner ſelbſt begibt, gewinnt es ſich *ganz* in ihm, und eine Störung der Elemente der Religion durcheinander, eine Entzweiung derſelben iſt völlig unmöglich. Sich ganz in den Verluſt ſeiner ſelbſt begebend und ſich ganz in ihm wiederfindend, ſo daß Ich vollkommen ſich ſelbſt hat im Verluſte ſeiner ſelbſt, und beides zugleich iſt, iſt Ich *Anſchauung*. Denn Anſchauung iſt die Reflexion

Digitized by Google

des Ich in ſich, welche als aufgehobene iſt. Aber indem geſezt iſt, daß Ich in dieſem Aufgehobenſein ſeiner ſelbſt es ſelbſt iſt, iſt das Object, das ſo entſteht, an ihm ſelbſt Subject, und die Anſchauung iſt Anſchauung des Univerſums.

Die Entwiklung dieſes Begriffs bildet die dritte Stufe der Religion der Menſchheit, in welcher die Religion ſelbſt als Philoſophie der Religion iſt.

---

## Zweiter Theil der Philoſophie der Religion.

### Die Religion als Philoſophie der Religion.

### §. 46.

#### 1. Die Anſchauung des Univerſums.

In der Anſchauung des Univerſums iſt Ich rein aufgehobne Reflexion in ſich, rein hingegeben an das Andere; aber es iſt vielmehr die Bewegung, ſeine Reflexion in ſich, in welcher es ſich in ſeiner Unendlichkeit erfaßt hat, und die reine Harmonie mit ſich iſt, zu öffnen, ſie im Andern als Object aufzuheben, ſein Selbſt ganz an dieſes zu entäuſſern, und wieder ſich ſelbſt ganz in dieſer Entäuſſerung zu haben. Dieſe Bewegung iſt aber kein Wechſel; in ihr iſt kein Vor, kein Nach; ſie iſt eine Bewegung, welche die reine Ruhe iſt. — Ich hat ganz ſich ſelbſt, und ganz das Andere, das eine im andern, und doch beide unterſchieden von einander. Es unterwirft ſich nicht dem Gotte, den es anſchaut; aber es iſt die völlig ſelbſtloſe Hingebung an ihn, und gerade darum in ihm rein es ſelbſt; es erhebt ſich eben darum nicht über dieſe Anſchauung, es weiß ſich vielmehr in der völligen Ruhe der Identität ſeiner ſelbſt und ſeines Gottes. Wohl hat dieſe Anſchauung ſein Selbſt völlig verzehrt, und der erſchienene

Digitized by Google

Gott hat sein ganzes Leben von ihm gefordert, aber in heitern Frieden hat es schmerzlos „die Schrecken der Selbstvernichtung“ umgewandelt. Es hat diese Schrecken nicht überwunden wie einen Feind, noch hat es sie von sich abgestreift und sich frei von ihnen erhalten, sondern es hat in ihnen selbst ohne Kampf, ohne Abwehr nur sich selbst gefunden als reine Freiheit, in der es sich selbst in seinem Gotte anschaut. Dieser Gott belebt, indem er vernichtet. Ebensowenig gibt sich Ich blos leidend den Handlungen des Universums hin, sondern es selbst ist vielmehr ruhige Einheit des Handelns und Leidens, und schaut so, indem es jedes rein, jedes ganz und darum beides in vollkommener Einheit ist, das Universum an, und hat in ihm seine ruhige Einheit mit sich. — Es scheinen sich daher auch in dieser Anschauung keine weitere Bestimmungen denken zu lassen. Sie ist aber doch eine Unendlichkeit von Handlungen, eine Unendlichkeit der Reflexion in sich und ihrer Aufhebung; sie ist daher auch ein unendliches Leiden, das auf unendliche Handlungen hinweist, und zugleich in sich selbst eine Unendlichkeit von Handlungen. Denn die Anschauung ist Ich als Einheit des unendlichen Wechsels dieser Elemente, es ist nur der zur Einheit im Unterschiede beruhigte Wechsel. Wir dürfen daher diesen Wechsel nicht vergessen, wie wir nicht vergessen dürfen, daß er nicht bloßer Wechsel ist. Darin, daß der Wechsel die absolute Lebendigkeit beider Elemente, und in diesem Wechsel ihre ruhige Einheit ist, besteht die Lust dieser Anschauung. Darin besteht es aber auch, daß sie Anschauung des Universums ist. Ich habe oben diesen Begriff definirt als objective Identität des Subjects und Objects. Hier finden wir die nähere Bestimmung dieser Definition. Das Universum ist das Object, das unendliche Handlungen in Einer ist, so daß diese Unendlichkeit in ihrer Einheit das Andere des Ich und doch zugleich Ich selbst ist. Aus der gegebnen Deduction dieses Begriffs sieht man, wie Ich unmittelbar in der Unendlichkeit des Handelns und Leidens, die es in sich ist, sich Gegenstand wird, und in diesem Gegenstand rein es selbst ist; so daß es in dieser

Digitized by Google

Anſchauung ſelbſt die beruhigte Unendlichkeit dieſes Wechſels iſt. Sich Gegenſtand werdend hebt es den Wechſel auf. Aber wir müſſen noch tiefer in dieſen Wechſel ſelbſt eingehen. Offenbar iſt in jedem Punkte dieſes Wechſels, in welchem Ich aufgehobne Reflexion iſt, Ich ſich Object; und Ich iſt darin der unendliche Wechſel es ſelbſt und Object zu ſein, ohne daß hier irgend ein Widerſtreit zwiſchen dem einen und dem andern ſtattfände. Das Ich iſt der Wechſel, ſich rein hinzugeben, und ſich ſelbſt wieder zu erfaſſen, ſo daß es in demſelben ohne Widerſtreit fortgleitet von einem zum andern, und noch gar kein feſter Unterſchied des Subjects und Objects vorhanden iſt. Das iſt die Sehnſucht des Ich nach ſeinem Gotte, die eben ſo unendlich geſtillt wird, die mit unendlicher Luſt unſer Innerſtes durchbebende Ahnung ſeiner Anſchauung. Das iſt das ſtille, ſanfte Sauſen, in dem der Herr kommt. Aber wir dürfen, wenn er kommt, nicht, wie jener Prophet, unſer Antliz mit unſerem Mantel verhüllen, ſondern wir dürfen ſeine Anſchauung genießen, darum, weil es nicht der Herr iſt, der kommt. Das iſt „die unmittelbare über allen Irrthum und Mißverſtand hinaus heilige Vermählung des Univerſum mit der fleiſchgewordenen Vernunft zu ſchaffender, zeugender Umarmung. Da liegen wir unmittelbar an dem Buſen der unendlichen Welt, wir ſind in dieſem Augenblicke ihre Seele, wir fühlen alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie unſer eigenes; ſie iſt in dieſem Augenblick unſer Leib, denn wir durchdringen ihre Muskeln und Glieder wie unſre eignen, und unſer Sinn und Ahnung ſezen ihre innerſten Nerven in Bewegung.“ Dieſes liebende Wogen und Wallen des Ich in ſich ſelbſt in einer reinen, unendlichen Einheit mit ſeinem Gotte iſt der Urſprung der Religion. Es darf nur die Einheit geſezt werden, die in dieſem Wechſel iſt, es darf nur geſezt werden, daß die reine Reflexion in ſich zugleich rein aufgehoben iſt und umgekehrt: ſo entſteht das Object, in welchem Ich ſich weiß, ſo entſteht die Anſchauung des Univerſums, in welcher Ich mitten in der Unendlichkeit der Bewegung die reine Ruhe der Identität der reinen Reflexion in ſich, und der



Digitized by Google

rein aufgehobnen Reflexion iſt. Aus dem Wechſel, in dem wir Gott ſuchen, bricht er hervor, und gewährt uns die Anſchauung ſeiner Herrlichkeit. — In der Anſchauung des Univerſums weiß ich mein Handeln unendlich aufgehoben durch ſein Handeln, aber ebenſo weiß ich es unendlich geſezt, und in dieſer Unendlichkeit der Handlung und des Leidens weiß ich mich einfach im Univerſum als mich ſelbſt. —

Anm. 1. Die Entſtehung der Religion konnte hier erſt genau gegeben werden. Denn hier erſt iſt Ich dazu gelangt, in ihm ſelbſt ſich als die Einheit der Elemente zu erfaſſen, aus welchen die Religion beſteht. Die Urreligion beſteht gerade darin, daß Ich unmittelbar in Verhältniſſe zur Natur tritt. Strenggenommen iſt ihre Anſchauung nicht Anſchauung des Univerſums, welche in ihrem beſtimmten Begriffe nur aus der Innerlichkeit des Ich ſelbſt herausgeboren werden kann. Es bedurfte einer langwierigen Entwicklung, um dem Menſchen in ihm ſelbſt, in ſeinem eigenſten Weſen ſeine Religion und ſeinen Gott zu zeigen. Die Frage über den Siz und Urſprung der Religion gehört ſchon einer weit vorgeſchrittnen religiöſen Bildung an.

Anm. 2. Daß die Religion Anſchauung des Univerſums ſei, dieſen Begriff hat, wie bekannt, Schleiermacher auf eine höchſt würdige Weiſe zuerſt ausgeſprochen. Dieſer Ruhm gebührt ihm, und wir wollen deßhalb mit Freuden ſein Lob anſtimmen, wenn er gleich nachher ſelbſt geſchäftig geweſen iſt, dieſen Ruhm ſich zu beſchneiden. Hätte Schleiermacher „jenes innerſte Heiligthum des Lebens“ näher erforſcht, ſo hätte er in dieſer Anſchauung Ich als Handlung feſthalten müſſen, während er dieſe Handlung als Grund der Paſſivität nicht erkennend zulezt auf eine reine Abhängigkeit kam, mit welcher die Anſchauung des Univerſums ſelbſt nicht mehr beſtehen konnte. Aber doch dürfen wir diejenigen, welche in ihm — und zwar mit vollem Rechte — den Wiederherſteller

Digitized by Google

der Religion verehren, daran erinnern, welch' eine Religion es ist, die er zuerst verkündigt hat, und dann sie darauf aufmerksam machen, daß eine Idee, einmal ausgesprochen, nie verloren gehen kann, sondern früher oder später aus ihrem Verluste nur zu ihrer vollen und reinen Wahrheit sich wieder erheben muß. Aber so viel Dank man auch diesem Manne schuldig ist (obwohl man sich auch dieses Danks sich jezt entledigen möchte), so wagt man doch nicht, an die Quelle hinaufzugehen, aus welcher er seine immer dauernde religiöse Begeisterung geschöpft, obwohl er selbst laut genug gepredigt hat, daß die Religion nicht in Dogmen hause, sondern frisch aus der innern Quelle des Gemüths entspringe. Die Dogmen allerdings lassen sich nicht mitnehmen, wenn man sich erkühnt, an die Quelle der Religion zu steigen; diese Kühnheit ist nur Sache der Freiheit, welche die Dogmen wegwirft, um die Religion selbst, die reine, lautere Religion, welche sich schaffend aus dem Innersten hervorbricht, zu gewinnen. — Wir haben im Obigen gesehen, wie aus dem Ich selbst das religiöse Object entsteht; aus diesem wird sich uns der Realismus der Wissenschaft selbst entwickeln. Ich kann daher nicht umhin, noch ein Wort von Schleiermacher, für welches die Philosophie ihm den größten Dank schuldig ist, zu citiren; er sagt in seinen Reden über die Religion: „wie soll es werden mit der höchsten Aeusserung der Spekulation unserer Tage, dem vollendeten, gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, daß die Demuth der Religion seinem Stolz einen andern Realismus ahnden lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet". Vielleicht ist dieses Wort geeignet bei denjenigen, welche Beweise durch Autoritäten zu stüzen gewohnt sind, dem, was ich hier vortrage, etwas mehr Eingang zu verschaffen.



Digitized by Google

## §. 47.

### 2. Die ſittliche Gemeinde.

In der Anſchauung des Univerſums iſt Ich ſelbſt in ſich die Einheit des Handelns und Leidens; dieſe Elemente ſind zugleich nicht blos im Verhältniß zum Univerſum, ſondern im Ich ſelbſt. So verſchwindet die Anſchauung des Univerſums, und Ich iſt rein in ſich reflectirt. Allein die Elemente ſind hiemit nicht blos zugleich und auf ruhige Weiſe Eines; ſondern Ich iſt in ſich reflectirt als Einheit in ihrem unendlichen Wechſel. Durch dieſe Reflexion in ſich erwacht vielmehr der Wechſel als ſolcher wieder, ſo, daß Ich die Einheit dieſer Elemente in ihrem Wechſel iſt. So iſt Ich der unendliche Wechſel, Reflexion in ſich, und aufgehobne Reflexion zu ſein, und iſt darin doch mit ſich identiſch und es ſelbſt. Es ſteht ſomit im Verhältniß zu vielen andern Ich, welche die gleiche Beſtimmung haben. Alle zuſammen ſtehen in dieſer Gegenſeitigkeit des reinen Handelns und des reinen Leidens, vermöge deren immer das Leiden des Einen das Handeln des Andern hervorruft, aber beide ſich unmittelbar vertauſchen, und ſo Jeder im Verhältniß zu Allen ſich unendlich ihren Handlungen hingibt, und darin ſelbſt unendliche Handlungen übt und in dieſer Unendlichkeit des gegenſeitigen Handelns und Leidens ſich ſelbſt ſelbſt als die Einheit beider Elemente darſtellt. — Es iſt wohl zu bemerken, daß Ich hier ſich ſelbſt nur hat in der Unendlichkeit des Wechſels zwiſchen Handeln und Leiden, aber auch in dieſer Unendlichkeit ſich ſelbſt hat. Ruhig gleitet es immer fort von dem einen zum andern, jedes in jedem mit dem andern verbindend, und doch dieſe Einheit darſtellend in einer Unendlichkeit. Im Leiden handelt es, und im Handeln leidet es wieder u. ſ. f., iſt im Leiden ganz Leiden, im Handeln ganz Handeln, iſt aber eben darum von jedem immer fortgetrieben zu dem andern, und zugleich weil Ich ganz ſich hingebend ganz es ſelbſt iſt, die heitere, ruhige Gewißheit in der Einheit des Wechſels zu ſtehen, und eines immer mit dem andern zu ſein. Alſo weil Ich ganz

*Leiden, und ganz Handeln, und damit zugleich in beiden sein ganzes Selbst hat, ist es ebenso in sich reflectirt in der Unendlichkeit dieses Wechsels als es nicht blos es selbst, sondern es selbst nur ist in dieser Unendlichkeit.* Und weil Ich in jedem für sich ganz ist, steht es damit in unendlicher Beziehung zu andern Ich, ist aber auch, weil es ganz in beiden ist, in unendlicher Einheit mit diesen. So ist jenes Wogen und Wallen im innersten Heiligthum des Ich, aus welchem die Anschauung des Universums entspringt, nun herausgetreten in eine Gemeinschaft von Ich — *die sittlichen Gemeinde.* —

In der sittlichen Gemeinde hat der sittliche Wille Realität; der Wille ist sittlich, wenn er als Wille des Einzelnen zugleich der Wille Aller ist. Die vollkommne Gleichheit des einzelnen Willens mit dem Willen Aller macht die Sittlichkeit aus. *Das System des sittlichen Handelns*, welches zugleich der Organismus der sittlichen Gemeinde ist, ist die *Moral*. Also ist es die Wissenschaft der Moral, welche hier ihren bestimmten Begriff und ihre bestimmte Stelle findet.

Diese Wissenschaft hat vor Allem den Begriff der *Pflicht* abzuleiten. Die Pflicht stellt ein Gesez auf, welches den Willen zwingt, so jedoch, daß dieser Zwang nicht blos ein äusserer, sondern ein Zwang ist, den der Wille sich selbst anthut, somit Selbstzwang ist. Also das Gesez, das, wir wollen nur vorerst sagen, irgend ein anderer Wille mir vorschreibt, ist zugleich auch ein Gesez, das ich mir selbst aufstelle; beides zusammengenommen enthält die absolute Gültigkeit dieses Gesezes. Dieß ist ein offenbarer Widerspruch; wie ist es möglich, diesen so gänzlich sich widersprechenden Begriff als Einheit zu denken? Durch die Deduction der sittlichen Gemeinde aber ist dieser Begriff schon als Einheit gedacht, und ist der Begriff der Pflicht in seiner Wahrheit schon entstanden. Offenbar ist jener Zwang, der zugleich Selbstzwang ist, eine Identität von Handeln und Leiden, in welcher jedes für

Digitized by Google

ſich ganz, und eben darin jedes, in dem es ganz es ſelbſt iſt, ganz das andere iſt. Eine ſolche Identität iſt in der ſittlichen Gemeinde vorhanden. Folglich iſt der Begriff der Pflicht die vollkommene Gleichheit des Willens des Einzelnen und des Willens Aller; ſie iſt ein Geſez, welches entſpringt, indem jeder Einzelne durch ſeinen Willen geſezgebend iſt, und darin in Einem ſich der Geſezgebung Aller unterwirft. Der Begriff der Pflicht ſchließt daher von ſelbſt den Begriff der Tugend in ſich. Die Pflicht für ſich enthält nämlich das Moment der Unterwerfung des einzelnen Willens unter den allgemeinen, ſie fordert eine freie Unterwerfung, aber immerhin noch Unterwerfung; ich habe in der Pflicht die ganze Kraft meines Willens, und doch unterwerfe ich mich ihr ſchlechthin; ſie ſtellt ſomit einen Willen als Geſez auf, das ſchlechthin gilt, ohne daß dieſer Wille irgend in ein Verhältniß der Paſſivität zu mir tritt, und fordert abſolute Unterwerfung unter dieſen Willen; aber dieſer Wille ſoll auch mein Wille ſein, und zwar ſo, daß ich mich als reinen, ſomit allgemeinen Willen in ihm habe, ohne alles Leiden. Dieß iſt der genaue Begriff der Pflicht, er iſt darum der reine Widerſpruch. Als Einheit kann er nur gedacht werden in der Tugend als ſolcher. Die Tugend iſt die ſchöne Einheit der Hingebung des einzelnen Willens an den allgemeinen Willen, ſo daß Ich in dieſer Hingebung doch ſelbſt als Wille iſt; aber ſie hat zunächſt in dieſer Hingebung den allgemeinen Willen nur als ihren eignen; ſie iſt die individuelle moraliſche Tüchtigkeit. Den in der Hingebung an den allgemeinen Willen geſezten individuellen Willen wieder in die Allgemeinheit heraus zu ſezen, in dieſer Hingebung ſeinen Willen ebenſo als den allgemeinen zu haben, wie dieſen als den ſeinigen, macht erſt das ganze ſittliche Leben aus, welches ſich immer durch Alle ebenſo ſein Geſez vorſchreibt, als ausführt. Pflicht und Tugend ſind daher nur möglich in der Gemeinſchaft eines ſittlichen Lebens.

Hierin iſt zugleich die Möglichkeit und der Begriff eines Moralprinzips enthalten. Das Moralprinzip ſchreibt als Geſez eine Handlung vor, welche in einer ſtetigen Reihe von vielen

Digitized by Google

Handlungen ſich darſtellt, die ſomit zuſammen ein Totalität — das entwickelte Moralprinzip bilden. Eine Handlung iſt daher nur ſo weit moraliſch, als ſie aus dieſem Prinzip hervorgeht, d. h. in eine ſtetige Reihe von Handlungen hineinfällt und dieſe ſelbſt miterzeugt. — Der Begriff eines Moralprinzips iſt nur dann falſch, wenn es Eine Handlung als Geſez aufſtellt, welche ſich nicht von ſelbſt in einer Vielheit von Handlungen darſtellt, gerade ſo, wie es falſch iſt, die Freiheit als Eine Handlung aufzuſtellen, welche vor einer Reihe von Handlungen ſchon vollendet iſt und daher dieſe nicht ſchon ſelbſt in ſich enthält. Dagegen iſt er vollkommen richtig, wenn das Moralprinzip ſelbſt die Einheit der Handlung als ſolche enthält, welche ſich von ſelbſt in einer Vielheit von Handlungen darſtellt. Das Moralprinzip kann daher kein anderes ſein, als: Beſtimme deine Cauſalität durch die Cauſalität Aller, und dieſe durch die deinige, oder: Handle immer, indem du leideſt, und leide immer, indem du handelſt. Dieſes Prinzip enthält, wie aus dem Obigen folgt, von ſelbſt in der Einheit der Handlung eine unendliche Vielheit. Daraus müſſen ſich von ſelbſt die beſonderen moraliſchen Vollkommenheiten in einem Syſtem des ſittlichen Handelns ergeben. Im Allgemeinen nemlich handelt es ſich im ſittlichen Leben darum, daß jeder Einzelne ſich vervollkommne, indem er die Andern vervollkommnet, und umgekehrt. Alſo iſt das Geſez der Moral: Vervollkommne dich ſelbſt, indem du Andere vervollkommneſt, und vervollkommne Andere, indem du dich ſelbſt vervollkommneſt. Die Vollkommenheit des Menſchen beſteht aber überhaupt darin, daß er thätig iſt; die Beförderung derſelben verlangt alſo, daß die Menſchen ſich gegenſeitig zur freien Thätigkeit erheben ſollen. Das Bewußtſein geförderter Thätigkeit und ſomit erhöhter Vollkommenheit macht glücklich. Es iſt daher die Vollkommenheit Aller in Einer auch die Glückſeligkeit Aller in Einer. Allein die Glückſeligkeit an und für ſich, weder die eigne, noch die fremde, kann nicht unmittelbar Object des ſittlichen Handelns ſein, ſondern ſie iſt nur die ſich von ſelbſt ergebende Folge deſſelben; wie ich meine

Digitized by Google

Vollkommenheit nur fördere in der aller Andern, und umgekehrt, so ist auch meine Glückseligkeit und die aller Andern völlig ungetrennt, und diese Glückseligkeit ist nur die ruhige Folge davon, daß Alle zusammen ihre Vollkommenheit durch einander gefördert wissen; was in den Tugenden der Freundschaft und des Umgangs unmittelbar der Fall ist. Das Object des sittlichen Handelns ist also geradezu das sittliche Handeln selbst, es muß darauf ausgehen, nur sich selbst zu erzeugen; ein anderes Object kann dasselbe gar nicht haben, denn der handelt sittlich, der seine Thätigkeit durch die aller Andern, und die der Andern durch die seinige in Bewegung sezt, er handelt daher sittlich, indem er sich und die Andern in Einem sittlich macht. Hieraus erhellt, daß das sittliche Leben durch alle Formen der menschlichen Gemeinschaft hindurchdringt. — Man sieht zugleich, wie das aufgestellte Moralprincip das Princip der Lust mit dem Princip der Thätigkeit vereinigt, so wie auch das aus ihm sich ergebende sittliche Leben ebenso wohl eine Darstellung des Eigenthümlichen, wie des Gemeinsamen ist. —

Die sittliche Gemeinde ist, wie schon ein Mal gesagt, eine vollkommne Republik; sie kann schlechterdings keinen Herrn anerkennen, der ihr das Gesez, das sie befolgt, vorschreibt; sie muß sich dieses Gesez durchaus selbst geben, sie ist in allen ihren Gliedern zusammen durchaus autonomisch. Denn Jeder, der in ihr als Gesezgeber auftritt, tritt eben damit in die Gesezgebung Aller ein; würde aber Einer in ihr als gesezgebend auftreten, so würden damit nothwendig alle Andern aufhören, Gesezgeber zu sein, und der Wille desselben wäre blos ein einzelner, rein willkürlich; das Gebot eines solchen Willens nun um einen Zwang auf mich auszuüben, bedarf der Motive der Furcht, welche allen Selbstzwang ausschliessen; und man sieht leicht, daß hiemit das ganze sittliche Leben zu Schanden geht. — Es ist wohl leicht, wie Julius Müller in seiner Schrift über die Sünde gethan hat, zu zeigen, daß der Kantische Begriff einer sichselbstgesezgebenden Vernunft sich widerspreche; allein ist der Widerspruch

damit gelöst, daß Gott uns das Gesez gibt? Uebrigens darf das Kantische Moralprincip nur näher angesehen werden, um die Lösung dieses Widerspruchs zu finden.

Ich nenne diese Gemeinde eben darum eine sittliche, weil sie auf der Autonomie ihrer Gesezgebung beruht. Hiemit ist der religiöse Charakter derselben durchaus nicht aufgehoben; sondern sie verbindet vielmehr die Elemente der Religion zur versöhnten Einheit. Die sittliche Gemeinde ist daher die religiöse Gemeinde, und diese ist wesentlich als eine sittliche. Sie ist das Reich Gottes, wie es im Menschen ist. Aber weder hat sie Gott, noch irgend Jemand zum Haupte. Nur in ihr selbst, in der Gemeinschaft, in dem Verhältniß der Menschen zu einander, stellt sich die Einheit der Elemente der Religion dar, nicht aber in irgend einem Wesen, das über und ausser uns ist. Leztere Vorstellung entsteht nur da, wo Ich in ihm selbst, ohne zugleich in einer Unendlichkeit zu sein, die Elemente der Religion zu verbinden sucht; so ist es aufgehobne Reflexion, in welcher es zu einem Andern, als absolutem Willen, sich zu verhalten meint, in der That aber darin nur Reflexion in sich ist; es ist nur aufgehobne Reflexion und nur Reflexion in sich. Sich als Einheit beider Elemente festhaltend ist es nur das eine und nur das andere, und daher in sich selbst der reine Wechsel. Nur so verhält es sich zu einem Jenseits; dieses Jenseits wird für es selbst von diesem Wechsel nicht berührt, welcher nur in das Ich fällt; im Jenseits weiß Ich daher die Einheit dieser Elemente, seine Versöhnung gesezt, denn in Beziehung auf es ist Ich beides. Es ist aber klar, daß Ich selbst im Wechsel diese Einheit ist. Halten wir diese einfache Consequenz fest, verschwindet dieses Jenseits, und Ich ist die Einheit der Elemente der Religion als ihr unendlicher Wechsel, worin es sich nur zu einer Gemeinschaft verhält, nicht aber zu irgend einem jenseitigen Wesen. (Sollen wir nun noch von einem Selbstbewußtwerden Gottes in der Gemeinde reden? gewiß nicht, sondern nur von einem Selbstbewußtwerden der Menschen durch einander. —) Gewiß wird Keiner, der über religiöse Zustände

Digitized by Google

nachzudenken fähig ist, der im Stande ist, in die Dunkelheit ihrer Gefühle das Licht des Gedankens leuchten zu lassen, das die Bewegung, den Prozeß, in dem diese Gefühle bestehen, aufdecket, gegen solche Consequenzen die Beschuldigung erheben, daß sie die Religion aufheben; sind doch die Elemente der Religion in der so sich ergebenden Gemeinschaft vollständig enthalten. Ueberdieß mögen diejenigen, welche solche Consequenzen nicht zugestehen, angeben, wie sie die Hauptbegriffe der Moral ohne Widerspruch denken können. Doch wenn wir Geduld haben, zuzuwarten, bis ein Begriff an seinem gehörigen Orte eintritt, — und durch diese Geduld unterscheidet sich die Wissenschaft von der Unwissenschaftlichkeit, welche immer beschäftigt ist, die Bestimmtheit der Begriffe in das Chaos der Gefühle hinabzuziehen — so werden wir bald finden, was wir hier etwa vermissen. Dieß läßt sich schon deßhalb vermuthen, weil wir den Begriff der sittlichen Gemeinde vom Begriffe der Anschauung Gottes als Universums aus erreicht haben.

Das sittliche Handeln ist durch und durch aus der Religion als seinem Stoffe gebildet. Es ist in der That die Versöhnung selbst; sie ist in der sittlichen Gemeinde die Versöhnung Aller durch Alle. Es ist somit gänzlich widersprechend, durch das sittliche Handeln sich der Religion selbst entledigen zu wollen. Ebenso wenig aber ist das sittliche Handeln blos dadurch religiös, daß es die sittlichen Gesetze als Gesetze eines göttlichen Herrn befolgt.

Anm. Den Begriff einer solchen sittlichen Gemeinde hat schon Kant aufgestellt, und zwar in dem bestimmten Sinne, daß das höchste sittliche Gut der Endzweck dieser Vereinigung sei. Daß er hier wieder wie sonst, wenn das praktische Ich zur Realität sich herausbilden soll, zu einem Deus ex machina seine Zuflucht nimmt, wird uns nicht befremden, wenn wir bedenken, daß sein praktisches Ich ein reiner Wille ist, der nur im Gegensatze zur Objectivität steht, ohne zu dieser von sich selbst aus hinüberschreiten zu können. Aber im Verlaufe der

Digitized by Google

Darſtellung dieſes Begriffs ſieht man auch, wie dieſer Deus ex machina, nachdem einmal durch ihn die ethiſche Gemeinde glücklich auf die Scene gebracht war, ganz ſanft wieder beſeitigt wird.

## §. 47.

### Die Freiheit und die Naturnothwendigkeit.

Ich erfaßt ſich aus der Unendlichkeit des ſittlichen Handelns, in welcher es die reine Einheit des reinen Handelns und Leidens als unendlich flüſſige Beweglichkeit iſt, als ruhige, feſte Einheit der reinen Reflexion in ſich und dieſer als rein aufgehobner, des reinen Handelns und des reinen Leidens; es iſt in Einem reines Handeln und reines Leiden; es iſt, indem es rein aufgehobne Reflexion in ſich iſt, nur reine Reflexion in ſich, hat ſich als Selbſt durchaus nicht in einem Andern, aus der aufgehobnen Reflexion iſt es nur in ſich zurückgekehrt, und hat ſich als völlig einſames Selbſt, das in ſich ſelbſt abſoluter, reiner Wille iſt, ohne der Beziehung auf ein Anderes zu bedürfen. Indem es darin rein aufgehobne Reflexion in ſich iſt, weiß es ſich als dieſes abſolute Selbſt in einem *Object*, das nicht es ſelbſt iſt. Aber es weiß ſich im Object; dieſes iſt alſo daſſelbe abſolute Handeln, welches Ich iſt. Indem nun Ich die reine Ruhe der Identität des Handelns und Leidens iſt, iſt es zwar an ſich eine Unendlichkeit von Handlungen, und verhält ſich ebenſo unendlich leidend zu einer Unendlichkeit von Handlungen (denn nur ſo iſt dieſe Identität Identität dieſer Elemente als unterſchiednen), aber Ich iſt vielmehr die reine, feſte Ruhe in dieſem wogenden Wechſel; es iſt *eine Unendlichkeit von Handlungen in der abſoluten Kraft Einer einfachen, in dieſer Unendlichkeit ſchlechthin ſtetigen, feſten, ſich gleichbleibenden Handlung*, ſo daß es ebenſo in jeder *einzelnen Handlung*, wie in allen zuſammen dieſe Eine abſolute Handlung iſt: es iſt die *abſolute Freiheit* als reines einfaches Selbſt. Indem es in ſolcher Handlung zugleich aufgehobne

Digitized by Google

Reflexion iſt, iſt das Object, indem es ſich hiemit als ſolche abſolute Freiheit weiß, eine eben ſolche Unendlichkeit von Handlungen als Eine, in dieſer Unendlichkeit ſchlechthin ſtetige, einfache, abſolute Handlung. Das Object iſt daher das Univerſum. Aber indem Ich in ſolcher aufgehobnen Reflexion nur in ſich reflectirt iſt, wodurch allein die ruhige Einheit des Handelns und Leidens und die abſolute Stetigkeit in einer unendlichen Reihe von Handlungen im Subject und Object möglich iſt, ſo hat Ich, wie es ſich im Object hat, ebenſo ſich nicht in ihm. Es ſchaut alſo ſich im Object an als das Gegentheil des Objects, ſo daß dieſes als ruhige Stetigkeit in unendlichen Handlungen nicht in ſich reflectirt und das Object als ſolche Stetigkeit nur das ſelbſtloſe Geſeztſein einer Handlung durch eine andere und die Einheit der Handlung nur in allen zuſammen, nicht in jeder einzelnen iſt: Ich weiß ſich als abſolute Freiheit in der Anſchauung der Naturnothwendigkeit, ſo daß hierin beide, Ich und Univerſum, ganz daſſelbe Werk vollbringen; und es iſt ſomit frei, abſolute Handlung in einer einzelnen und in vielen zugleich, in ſich reflectirt in der einzelnen und in allen zuſammen, nur indem es ſich als Nothwendigkeit Gegenſtand iſt. — Jezt erſt da ich dieſen Begriff gewonnen habe, fühle ich die Größe und das Gewicht des Wortes: ich bin frei. Es gibt keine Schranke meiner Freiheit. Die Naturnothwendigkeit iſt nichts anderes, als die Objectivität, die ſie ſich als Freiheit gibt; ſie iſt nur ihre eigene, objective Erſcheinung. Aber die Natur iſt dem Geſez der Nothwendigkeit unterworfen, ich ſtehe über ihr, in ihrer Nothwendigkeit habe ich meine abſolute Freiheit, ich löſe in mir ſelbſt das Band der Nothwendigkeit, welches um ihre Handlungen geſchlungen iſt, zur abſoluten Freiheit auf. Wie kann die Nothwendigkeit, an die ſie gefeſſelt iſt, für mich ein Joch ſein, das mich drückt! Und wie kann es mir, mit ihr um meine Freiheit rechtend, einfallen, an einen fremden Willen zu appelliren! Genügt mir die Gemeinſchaft der Menſchen nicht, kann ich mein Weſen nicht ausdrücken in der Beweglichkeit

Digitized by Google

einer Reihe von Handlungen, die ſie erfordert, ſo finde ich hier mich in meiner Heimath, indem ich meine abſolute Freiheit weiß in der Nothwendigkeit der Natur; ich ſtehe ſtille in dieſer einſamen Anſchauung meines Willens in dem ſtetigen, feſten Gange der Handlungen des Univerſums, welche es, unter das Geſez einer ſtrengen Nothwendigkeit gethan, vollbringt, und weiß, daß ich in den Handlungen, die mir und meinem Weſen angehören, mit dem Univerſum, die Nothwendigkeit, die in ihm waltet, zur abſoluten Freiheit löſend, daſſelbe Eine göttliche Werk vollbringe, und daß dem, was ich in abſoluter Freiheit ſchaffe, das Siegel einer göttlichen Nothwendigkeit aufgedrückt iſt. So wiſſen wir, was die Stoiker ſagen wollten, indem ſie für das freie Handeln das große Princip aufſtellten, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, welche φύσις als κοινὴ φύσις nicht blos die menſchliche Natur, ſondern die allgemeine Natur überhaupt iſt.

Wir haben jedoch noch nicht vollſtändig entwickelt, was dieſes abſolut freie Handeln iſt. — Ich iſt die reine Stetigkeit Einer abſoluten Handlung in unendlich vielen, und iſt darin reine abſolute Reflexion in ſich gegen das Object; indem es in ſolchem Hinaus über das Object reine, abſolute Handlung iſt, iſt das Object überhaupt ſchlechthin aufzuheben, und eine andere Realität ſchlechthin zu ſezen. So iſt Ich Sollen. Würden wir blos bei dieſem Begriffe ſtehen bleiben, ſo hätten wir den gewöhnlichen, religiöſen Begriff der Welt, daß ſie dasjenige iſt, was nicht ſein ſoll, und daß man, ſie von ſich ſtoſſend, über ſie hinausgehen müſſe, um zu Gott zu kommen; und wir wären damit in die Entzweiung des Ich in rein aufgehobne Reflexion in ſich und in dieſelbe als geſezte zurückgefallen, welche in dem Kreis der hier aufgeſtellten Begriffe keine Stelle mehr finden kann. Allein dieſem Rückfall iſt bereits zuvorgekommen. In dieſem abſoluten Hinaus über das Univerſum ſchaue ich mich als abſolute Freiheit in ſeiner Nothwendigkeit an. Als abſolutes Sollen ſchaue ich mich im Univerſum an; das Geſez meiner Freiheit iſt in ihm Naturgeſez. Ich ſtoſſe alſo nicht blos die Welt von mir, um über ſie

Digitized by Google

hinauszugehen, ſondern über ſie hinausgehend ſchaue ich mich in ihr an. So iſt das abſolute Sollen, das ich bin, das Geſez des Univerſums ſelbſt; und indem ich darin eine abſolute Realität ſchlechthin ſeze, durch welche dem Begriffe nach die Realität des Univerſums, welche hiemit Endlichkeit iſt, ſchlechthin aufgehoben iſt, ſo iſt das Sein dieſer abſoluten Realität — Gottes —, ſo zu ſagen, nicht blos mein Wille, ſondern der Wille des Univerſums ſelbſt, nur daß ich derſelbe Wille bin als Freiheit, als Sollen, das Univerſum aber dieſer Wille iſt als Nothwendigkeit, ſomit dieſer Wille vielmehr iſt als nicht Wille. Das Reich der Freiheit und das Reich der Natur ſtimmen in dem Zwecke, die abſolute Realität hervorzubringen, vollkommen zuſammen. — Die Realität, die ſein ſoll, liegt alſo nicht blos über mich, ſondern über das Univerſum ſelbſt hinaus, beides in Einem. Darum iſt dieſe Realität Gott, er iſt, indem er iſt, ſchlechthin und abſolut, weil Subject und Object auf gleiche Weiſe nur das Sollen ſeiner Realität ſind, welche, ſchlechthin über beide hinausliegend, ſchlechthin nicht aufgehoben werden kann. Hiemit haben wir alſo den Begriff von Gott, und zwar ſo, daß er bewieſen und genau beſtimmt iſt. Dieſer Beweis des Begriffs Gottes iſt aber, wie man von ſelbſt ſieht, nicht ein Beweis ſeines Daſeins (da wäre er nur im Univerſum), ſondern Beweis ſeiner Realität als einer abſolutſeinſollenden. —

Es iſt nicht zu fürchten, daß dieſer Begriff wieder blos auf einen endloſen Progreß hinausführe. Dieſer endloſe Progreß würde nur dann ſtattfinden, wenn Ich für ſich dieſe Aufgabe löſen wollte; denn dann wäre Ich nur der immer ſich wiederholende Wechſel, die Realität des Sollens im Dieſſeits aufzuheben, ſie wieder zu ſezen u. ſ. f. Da aber das Dieſſeits ſelbſt dem Sollen, dem Geſez der Freiheit, das in ihm als Naturgeſez herrſcht, unterworfen iſt, ſo iſt ein ſolcher Wechſel unmöglich. Ich ſtellt nicht ein bloßes Poſtulat auf, d. h. eine durch ein Sollen nothwendig gemachte Annahme, daß Gott ſei, ſondern daß das Sollen Rea-

Digitized by Google

lität erhalte, hat die Gewißheit der Naturnothwendigkeit. Folglich soll nicht blos die absolute Realität sein, sondern sie wird sein.

Da nun das Universum und das Ich selbst nichts sind, als das Sollen der absoluten Realität, so folgt, daß sie schlechthin untergehen in Gott, indem er ist; denn indem die absolute Realität ist, verschwindet das Sollen. —

Die allgemeine Nothwendigkeit, welche sich der Freiheit selbst als Gesez aufstellt, vermöge dessen das Freie überhaupt als solches untergeht, ist Schicksal. Der Begriff des Schicksals enthält also einen innern Zusammenhang der Nothwendigkeit und Freiheit, wie er hier aufgestellt wird, aber er ist darin unrichtig, daß er die Nothwendigkeit zum Gesez der Freiheit macht, nicht aber die Freiheit zum Gesez der Nothwendigkeit. Wir können daher (freilich etwas mißbräuchlich) sagen: die Freiheit ist das Schicksal des Universums. — Jedoch leuchtet erst aus unserer Deduction auch die Möglichkeit des Begriffs des Schicksals ein.

Freiheit und Naturnothwendigkeit, beide zugleich gesezt, als Eines zu denken, ist wohl die härteste Zumuthung, die gemacht werden kann. Und doch, wenn Freiheit möglich sein soll, müssen sie auf irgend eine Weise als Eins gedacht werden, sie müssen aber so als Eins gedacht werden, daß sich die Freiheit zugleich von der Nothwendigkeit unterscheidet; denn sonst wäre sie nicht als Freiheit Eins mit ihr. Diese Unterscheidung in ihrer Einheit geltend gemacht zu haben, ist ein großes Verdienst der Kantischen Philosophie. Aber sie hat den Fehler gemacht, wie in der Lehre vom Ich und dem Ding an sich überhaupt, die Unterscheidung in einem bloßen Unterschiede erlöschen zu lassen, ohne sie als Handlung der Freiheit selbst festzuhalten; eben daher ist die Einheit, die Kant aufstellt, blos behauptet, blos die Abwesenheit des Widerspruchs, nicht eine innere positive Uebereinstimmung. (Man sehe namentlich die Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft.)

Die Anschauung des Universums ist hiemit zum Willen geworden, der sich im Universum anschaut. Beide Elemente der Religion, das reine Hinausseiн über das, was da ist, und das

Digitized by Google

reine Hingegebensein an daſſelbe, bilden ſo auch hier die Extreme, welche in der Mitte, der ſittlichen Gemeinde, Eines ſind. Jedoch ſind ſie an ihnen ſelbſt nicht bloße Extreme, ſondern jedes iſt ſelbſt ihre Einheit, nur daß, was in der Anſchauung noch in reiner, unbefangner Einheit, in Freiheit und Naturnothwendigkeit Einheit in der Unterſcheidung iſt. Aber eben vermöge dieſes Unterſchieds iſt Ich in der Anſchauung des Univerſums es ſelbſt nur in der Hingebung der Anſchauung; in Freiheit und Naturnothwendigkeit iſt Ich es ſelbſt im Andern, als nicht das Andere, ſondern als es ſelbſt. Würden aber die Elemente blos extrem gefaßt, ſo iſt klar, daß diejenige Verſöhnung derſelben nicht möglich wäre, welche wir gefunden haben, und welche im Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit den höchſten Punkt ihrer Vollendung erreicht.

Das Verhältniß der ſittlichen Gemeinde zu dieſen Extremen iſt jedoch nicht ſo zu denken, als ob ſie als Gemeinde nicht das Univerſum anſchaue und ſich nicht in deſſen Nothwendigkeit, welche nicht als Wille iſt, als abſoluten Willen habe. Sondern dort geht ſie zuſammen zu Einem Opfer der Hingebung, hier zu Einer Kraft des Sollens, in welchem ſie das Geſez, das in ihr herrſcht, dem Univerſum als ſein Naturgeſez vorſchreibt. Und ſo dieſe Elemente in ſich zur beweglichen Einheit verbindend iſt ſie erſt wahrhaft ſittliche Gemeinde, in welcher die lebendige Verſöhnung iſt. Das Nähere hierüber muß einer ſpäteren Entwicklung vorbehalten bleiben. Jedoch iſt hier darauf aufmerkſam zu machen, daß in dieſem Verhältniß erſt die Gemeinde die feſte Stüze ihrer Univerſalität hat; denn ſo lange die Gemeinde in einem ausſchließenden Verhältniß zur Welt ſteht, ſo ſchließt ſie damit eigentlich diejenigen aus, welche in einem ſolchen Verhältniß zur Welt ſtehen, welches ſie ausſchließt, und zulezt verſchwindet die Univerſalität der Gemeinde in die ewige Diſſonanz des Gegenſazes der Seligen und der Verdammten. — Die Gemeinde iſt nur dadurch univerſal, daß ſie, als Gemeinſchaft der Menſchheit überhaupt, in einem poſitiven Verhältniß zum Univerſum ſteht. —

Digitized by Google

Bei der oben gegebnen Entwicklung des Verhältnisses der Elemente der Religion müssen wir von selbst an die griechische Religion erinnert werden, welche dieselben gleichfalls in Extreme auseinanderspannt, um sie im Volke und im seligen Kreise der Götter zu vereinigen. Der ursprüngliche Kampf der Götter, von welchem aus diese Religion sich bildete, hat sich in diese entgegengesezten Elemente geschieden, und auf dem Olymp wird die heitere Versöhnung derselben gefeiert. Der große Unterschied besteht nur darin, daß hier die Elemente in der Gemeinde selbst ebenso in ihrer Entgegensezung (denn das eine hebt sich immer ganz auf in dem andern) wie in ihrer Harmonie gesezt sind, und ihre Extreme selbst nicht bloße Extreme, sondern jedes an ihm selbst die Einheit mit dem andern ist, worauf eben, wie gezeigt, die Universalität der Gemeinde beruht.

Anm. 1. Das aufgestellte Verhältniß der Freiheit und Naturnothwendigkeit, aus welchem zugleich der Begriff Gottes folgt, so daß dieser ohne jenes Verhältniß gar nicht denkbar ist, schließt die Idee eines Weltverlaufs in sich, welcher, durch reine Freiheit bestimmt, doch der Nothwendigkeit des Naturzusammenhangs unterworfen bleibt. Daß die Naturnothwendigkeit selbst dem Gesezе der Freiheit folge, dieß hat man in der Idee der göttlichen Weltregierung ausgesprochen, welche nach der Einheit Eines Planes das Reich der Freiheit und der Natur zu Einem Ziele leitet. — Allein das freie Handeln, das auf diese Weise an die Spize des Geschehens gestellt wird, ist eine Einheit ausser und über der Unendlichkeit des Geschehens; wird sie so festgehalten, so fällt nur in sie, als reine Einheit, nicht aber in diese Unendlichkeit der Zusammenhang dessen, was geschieht. Dann aber ist sie nicht reine Einheit, sondern als Einheit der freien Handlung selbst nur in einer Unendlichkeit von Handlungen, der Zusammenhang ist damit dem Geschehen selbst immanent; und hieraus folgt von selbst das Verhältniß der Freiheit und



Digitized by Google

Naturnothwendigkeit, das wir aufgeſtellt haben. Allein das göttliche Handeln ſoll ſchlechthin Eines, ein Einfaches ſein, und über die Unendlichkeit des Geſchehens hinaus; halten wir daſſelbe ſo feſt im Gegenſaz gegen dieſe, ſo iſt jedes einzelne Geſchehen, für ſich iſolirt, eine That jener Handlung als ſchlechthin Einer; ſofern nun eine Handlung ganz für ſich iſolirt, als einzelne, vollendete Handlung ſein ſoll, iſt ſie Willkür; folglich iſt das Band des Naturzuſammenhangs durch die Willkür jenes freien Handelns gänzlich aufgelöst. Allein dieſe Eine Handlung vollbringt doch nicht blos dieſes einzelne Geſchehen, ſondern vieles; iſt ſie nun, wie offenbar der Fall iſt, im einzelnen Geſchehen als Einheit der Handlung vollendet, was kann ſie bewegen, wieder in einem andern einzelnen Geſchehen ſich zu äuſſern? Gewiß weil ihre Allmacht ſich im einzelnen Geſchehen nicht genügt, ſondern, um ſich genügen zu können, eine Unendlichkeit des Geſchehens als Unendlichkeit, in welcher die Einheit der Handlung ſich darſtellt, erfordert. — Der Grund davon, daß man über dieſen Widerſpruch nicht hinwegkommt, ſondern immer nur das Eine feſthaltend und das Andere fallen laſſend bei ihm beharrt, liegt allein darin, daß die Freiheit der Handlung immer nur in der Ausſchließung der Unendlichkeit der Handlungen ſich erhalten zu können ſcheint, weil ſie mit der leztern in die reine Nothwendigkeit hinabfalle. Indem man aber doch die Einheit der freien Handlung ſelbſt als in ſich unendliche behauptet, und dieſe Unendlichkeit ſelbſt als bloße Nothwendigkeit, vermöge deren ſie alſo auch in ſich Einheit iſt, von jener ausſchließt, was thut man hiemit anders, als was wir gethan haben, indem wir das obige Verhältniß der Freiheit und Naturnothwendigkeit aufſtellten? — Es kommt auch hier darauf an, die Elemente der Vorſtellungen nicht blos wechſeln zu laſſen, ſondern in ihrem Unterſchiede zugleich feſtzuhalten, — eine ohne Zweifel ſehr einfache Regel des Denkens.

Digitized by Google

Die die Vernunft empörende Vorstellung, daß Gott rein willkürlich handle, haben wir wohl glücklich beseitigt; das Ansehen der Vernunft ist so stark geworden, daß Niemand mehr die freche Stirne hat, diese Vorstellung zu behaupten. Aber daß die Aufhebung der Willkür ein Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit mit sich führt, in welchem Ich die Freiheit ist, welche in der Nothwendigkeit sich objectiv vor sich hat, ohne diese irgendwie durch ein transscendentes Handeln, welches als solches nothwendig nur im Kampfe mit der Nothwendigkeit liegt (weil es seine Einheit mit ihr nicht in der Unterscheidung der Freiheit als Subject und der Nothwendigkeit als Object festzuhalten versteht), stören zu lassen, dieß einzusehen, dazu ist, wie die Erfahrung lehrt, von jenem Zugeständniß noch ein großer Schritt; denn ein bloßes Zugeständniß wird immer nur zur Hälfte gemacht, und ist von der Consequenz noch weit entfernt. Denkt man nur den Begriff der Willkür genau, vermöge dessen sie in jeder einzelnen Handlung von vielen eine vollendete Handlung sein will, und daher eine aufhebend und eine andere sezend in jeder ganze Handlung und gegen alle übrigen gleichgültig ist, und doch wieder in die vielen Handlungen haltlos zerfährt, so sieht man deutlich, daß die Willkür, während sie Freiheit zu sein behauptet, doch nur Nothwendigkeit ist; bloße Willkür zerschellt immer am Felsen der Nothwendigkeit; Freiheit ist daher allein da, wo die Einheit der Handlung in jeder einzelnen nur ist, indem sie in einer Totalität von Handlungen ist. Darin besteht ihre Einheit mit der Nothwendigkeit, in welcher Einheit sie allein Freiheit ist; diese Einheit ist im Obigen nachgewiesen. Also um der Freiheit willen müssen wir die Willkür bis auf die lezte Spur vertilgen, nicht aber sie abweisen, um ihr die Hinterthür wieder zu öffnen. — Daß man von unerforschlichen Pla-



Digitized by Google

nen und Führungen der Vorsehung spricht, damit lehrt man nur — die Sache ganz nackt gesagt — die baare Willkür, welche man doch hat verbannen wollen. Der Mensch gibt es auf, einen Zusammenhang in den Handlungen der Vorsehung zu entdecken, um sie nach Willkür handeln zu lassen; der Zusammenhang der Handlungen ist eine absolute Einheit der Handlung, aber er geht in den Abgrund dieser Einheit, als einer reinen Einheit, welche somit Willkür ist, verloren, die Willkür also ist das Geheimniß jener Unerforschlichkeit. Aber freilich bleibt so Manches, was geschieht, unerforscht; ja, Manches können wir nicht erforschen, aber nur darum, weil die Beobachtung der Thatsachen, die in einem Ereigniß zusammenwirken, beschränkt ist, weil die Summe von Handlungen, die in ihm zusammentreffen, nicht immer für unsere Erfahrung zugänglich ist; könnten wir unsere Erfahrung gehörig ausdehnen, was doch an sich sehr wohl möglich ist, wir müßten immer ein gegebnes Ereigniß erforschen können. — Der Glaube an eine Vorsehung, als ein freies transscendentes Handeln, welches der Naturnothwendigkeit das Gesez der Freiheit vorschreibt, und dieselbe demgemäß durch Zwecke bestimmt, ist ein höchst ehrwürdiger Glaube; denn durch diesen Glauben erblickt der Mensch seine Freiheit in der Nothwendigkeit dessen, was geschieht, und ist darum mit dieser, mag sie noch so viel Elend und Unglück über ihn verhängen, versöhnt. Aber sobald dieser Glaube die Vorsehung zur Vollstreckerin der partikularistischen Zwecke und Wünsche des Menschen macht, sobald ich (wenn gleich mit Ergebung) die Realisirung meiner Zwecke von ihr erbitte, sobald ist eine Art von Zauberei an die Stelle jener versöhnten Einheit mit dem Laufe der Welt getreten, indem der Mensch seine Macht, als die eines Einzelnen, gegen die Nothwendigkeit der Natur will geltend machen. Die Versöhnung der Freiheit mit der allgemei-

Digitized by Google

nen Naturnothwendigkeit beſteht allein darin, daß ich mich als Freien in der allgemeinen Nothwendigkeit erblicke, ohne mich in meiner Freiheit durch dieſe irgendwie genirt zu fühlen; dazu aber gehört, daß die Zwecke, die ich derſelben durch meine Freiheit vorſchreibe, nicht blos meine Zwecke, ſondern allgemeine Zwecke ſind, welche zulezt in Einen Weltzweck zuſammenlaufen.

### Urſprung der Vorſtellung der Wunder und ihre Widerlegung.

Anm. 2. Die Vorſtellung des Weltuntergangs iſt eine praktiſche Forderung, welche die Religion nothwendig als Geſez der Welt ſelbſt aufſtellt. Es muß daher bemerkt werden, daß dieſelbe als Lehre der Religion nicht auf Naturforſchung beruht, ſondern auf einem idealiſchen Begriff der Natur, auf einer praktiſchen Forderung, welche Ich abſolut ſtellt, und von ſich aus zum objectiven Geſez des Univerſums erhebt. Als dieſer idealiſche Begriff der Natur ſteht dieſe Lehre durch das Obige vollkommen feſt. Es kann daher, ohne daß man um die Richtigkeit des Begriffs ſelbſt beſorgt ſein müßte, die Frage hier ganz bei Seite gelaſſen werden, ob dieſer Begriff auch wirklich mit der Naturwiſſenſchaft übereinſtimmen werde. Dieſe Frage wird an einem andern Orte entſchieden werden. — Dieſe Lehre, ungeachtet ſie die Lehre der Religion iſt, iſt aber der Gegenwart deßwegen ſo fremd, weil man nichts weniger verſteht, als ſich in Einheit mit dem Univerſum zu denken. Nur deßwegen ſorgt man dafür, daß die Welt beſtehe, um ſie vom Ich, das ſich ſelbſt genießt und kein Bedürfniß einer Anſchauung hat, abſorbiren laſſen zu können. Wer ſich in Einheit mit dem Univerſum hat denken gelernt, wem ſeine Anſchauung aufgegangen, wer ſich ſeinem Leben ganz geöffnet, um für dieſen Reichthum die Armuth des gewöhn-

Digitized by Google

lichen Lebens dahin zu geben, der fühlt auch schon in dieser Lust die Wehmuth der Endlichkeit, die das Universum durchbebt; die Freiheit, die er in dieser Anschauung hat und noch ungetrennt von ihr, sie gibt es ihm schon in dieser Anschauung zu empfinden, daß dieß Herrlichste, dieß Größte, das er darin besitzt, dem Untergang geweiht ist. Der Mensch hat in seiner Größe, in dem ungemessenen Gedanken der Freiheit, den er am Universum mißt, zugleich die reine, durchdringende Empfindung der Nichtigkeit seiner selbst und der Welt; er fühlt seine Größe, seine Freiheit als das unerbittliche Schicksal, das ihn mit seiner Welt dem Untergang entgegenführt. Was sollte uns Sterblichen Höheres gegönnt sein, als daß wir auf unserer höchsten Höhe in ein Nichts zusammensinken! Sind wir etwas für uns selbst? O bittere Täuschung, wenn wir es zu sein glauben, wenn wir es sein wollen! Quam contemta res est homo, nisi supra humana surrexerit! — Wir selbst sind nur wahrhaft in der Kraft, die hinausreicht über uns. Aber in der höchsten Aeusserung unserer Kraft, wenn wir uns in ihr erheben, als schlösse sie allein in sich alles, was wahrhaft ist, sinken wir für uns selbst, ohne daß jene Kraft und ihr Werk verloren ginge, in unser Nichts zurück; denn was wir so wollen und vollbringen, das ist immer etwas unendlich größeres, als wir selbst sind, das ist etwas, dessen Größe wir selbst nicht zu fassen im Stande sind. Wie sind die zu verachten, welche in dem, was sie als ihr Höchstes schaffen, immer nur sich selbst genießen wollen! Ihre Werke werden vergehen, wie ihr Genuß vergeht. Aber die Werke dauern, in denen wir etwas gründen, das unendlich besser, höher ist, als wir. — Die Vorstellung eines allgemeinen Untergangs des Endlichen überhaupt beruht jedoch nicht blos auf Gefühlen, die sich nicht zu rechtfertigen im Stande sind, sondern auf bestimmten Be-

Digitized by Google

griffen, welche bewieſen ſind. Wir werden auf dieſelbe Vorſtellung in der Erkenntnißtheorie zurückkommen, und zeigen, daß eine Erkenntniß der objectiven Welt ohne dieſe Idee Gottes gar nicht möglich iſt. — Zudem wie will man auf andere Weiſe die Freiheit des Menſchen mit der Idee Gottes vereinigen, wenn man beide Begriffe nicht blos zur Hälfte, ſondern ganz und ſcharf denkt? Vor Gott im wahrhaftigen Sinn des Worts beſteht nichts; wie ſoll die Freiheit ihr kühnes Wort reden dürfen in einer Welt, in welcher nur der Wink des Allmächtigen Handlung, Geſez und Regel iſt? und allmächtig muß er ſein mit aller Güte und Liebe, welche ihm beigelegt wird. Er muß der einzige Punkt ſein, in welchem alle Handlungen zuſammenlaufen; als Gott iſt er die ſchlechthin Eine, abſolute Handlung in Allem, was geſchieht. Unmöglich kann es ſolche unter ihm geben, welche ſelbſt wieder ſolche Centra von Handlungen ſind. Denn dann würde er ſelbſt nur (wie ein menſchlicher Monarch), ein relatives Centrum von Handlungen ſein. Er iſt aber nur Gott, weil er der einzige Wille iſt in allen Handlungen; er iſt der allein Freie, wir ſind nur ſeine Handlungen. — Darin, daß er ein Gott der Liebe iſt, gibt er es allerdings auf, dieſe Einzigkeit der abſoluten Handlung zu ſein; er handelt nicht blos nach ſeiner Macht, ſondern mit Rückſicht; in ſeinem Handeln leidet er, wird von einem andern Handeln beſtimmt. Iſt dieß eines Gottes würdig, zu leiden, ſich beſtimmen zu laſſen? Dieſe Herabwürdigung Gottes verhindert die Ergebung des Menſchen, welche immer das lezte Wort der Wünſche iſt, die er an Gott richtet; dieſe Ergebung ſezt Gott wieder auf den Thron ſeiner abſoluten Macht, welcher die Freiheit des Menſchen ſich opfern muß. —

Digitized by Google

# Sechstes Capitel.

## Die Philoſophie der Kunſt.

Ich in der Naturnothwendigkeit ſich als Eines anſchauend, hält ſich als abſolute Einheit der Handlung feſt, ſo daß es in dieſer Einheit die unendliche Vielheit zuſammennimmt und dieſe in jener verſchwindet. So iſt Ich als abſolute Einheit der Handlung abſolut frei und ſchöpferiſch. Aber ſo als abſolute Einheit der Handlung in ſich reflectirt iſt es aufgehobne Reflexion in der Vielheit der Handlungen als ſolcher, dieſe iſt Object. Indem nun Ich im Verhältniß zu dieſem Object Reflexion in ſich iſt und zugleich aufgehobne Reflexion, iſt dieſe Vielheit an ihr ſelbſt Einheit. So hat Ich in Einem ſeine Freiheit im Objecte — denn die Einheit der Handlung zur Vielheit ſich ausdehnend und ſich in ihr erhaltend iſt Freiheit — und dieſe Freiheit als Nothwendigkeit; denn ſeine Freiheit iſt damit Object, Natur, und ſomit die Nothwendigkeit ſelbſt. Dieſe Einheit im Objecte darzuſtellen, die Natur ſelbſt durch die Freiheit zu beleben, und dem freien Geiſte die Anſchauung ſeiner Freiheit ſelbſt in der Nothwendigkeit der Natur zu geben, iſt die Aufgabe der ſchönen Kunſt.

Nun iſt Vielheit der Handlung nicht möglich, ohne daß jede einzelne Handlung ſich aufhebt, wieder ſezt u. ſ. f. Oder: die Reflexion in ſich als Einheit der Handlung wird aufgehoben, ſtellt ſich wieder her u. ſ. f., ſo daß die Einheit der Handlung in der Form der Vielheit iſt. So alſo wird Ich ſich hier gegenſtändlich, als reine Einheit, die ſich in eine Unendlichkeit ergießt, und ſo ſich ergießend in jedem Punkt dieſer Unendlichkeit Einheit iſt. — So tritt die Anſchauung wieder ein, aber das Object iſt nicht der Raum als ſolcher, ſondern der in ſich ſelbſt ſchlechthin erzitternde Raum, in welchem jeder Punkt die Freiheit behauptet, für ſich zu ſein, und doch gerade in dieſer reinen Frei-

Digitized by Google

heit sich in die andern ununterbrochen fortcontinuirt. In dieser Welt von Tönen vernimmt Ich sich selbst, die Versöhnung seiner selbst mit sich; denn in ihr wird in jedem Augenblicke die Nothwendigkeit von der Freiheit bezwungen, so wie diese in jedem Augenblicke sich frei in die Fessel der Nothwendigkeit begibt. Ich selbst ist schlechthin hingegeben in diesem Vernehmen seiner selbst, ist aber doch die reine Reflexion in sich in dieser zerfliessenden Unendlichkeit, Ich ist für sich das Identische in dem Wechsel dieser Unendlichkeit und weiß so ungetrennt sich in diesem Wechsel: — die Musik.

Ich, als Identität in diesem Wechsel gesezt, schaut wirklich an, und zwar ein Object, das ebenso dieser Wechsel in der Ruhe der Identität ist, so daß das Object selbst in sich seinen Mittelpunkt hat, in welchem der Wechsel ebenso pulsirt, als zur Ruhe gekommen ist. Nun ist das Object des Anschauens, das als Object in der reinen Bewegung besteht, sich in Einem ebenso schlechthin zu differenziiren, als sich schlechthin zu continuiren, das Licht; diese Bewegung als Ruhe zur Cohärenz aufgehoben, erzeugt die Farben. Diese wieder durch einander in Bewegung zu sezen, und damit dieser Bewegung ein Selbst als Mittelpunkt, in welchem sie ebenso pulsirt als zur Ruhe kommt, ist das Geschäft der Malerei. Wie die Musik die Masse als solche in durchgängige Bewegung sezt, um die Nothwendigkeit, der sie unterworfen ist, zur Freiheit aufzulockern, so sezt die Malerei die Farben in Bewegung, um das cohärent gewordne Licht zum Leben und zur Freiheit des Selbst zu verklären. (Die sich bewegende Farbe ist das, was man den Farbenton nennt.) Im Gemälde hat somit Ich sich selbst vor sich, wie es sich in der Musik blos empfindet; der Gegenstand ist, so zu sagen, dasjenige Selbst, welches, die Musik vernehmend, sich subjectiv als die in der Welt der Töne allgegenwärtige Seele hat; das Ich, das im Strome der musikalischen Bewegung, mit ihm fortfliessend dasselbe ist, ist in die Objectivität selbst herausgetreten und damit im Object gesezt als Ruhe in diesem Wechsel. So, können wir sagen, enthüllt sich für unser

Digitized by Google

Ohr in der Muſik jenes innerſte Heiligthum des religiöſen Geiſtes, welches den Grund der Religion ausmacht; dieſes Wogen und Wallen der unendlichen Liebe, welche ihren Gott ſucht und hat, vernehmen wir in ihr. Sie offenbart dieſes Myſterium. Und ſo wie dieſes Myſterium zur Anſchauung des Univerſums führt, ſo objectivirt ſich die Welt der Töne zur Anſchauung der in ſich ruhigen, unendlichen Bewegung der Farbenwelt des Gemäldes. So wird die Freiheit, auf welche die Religion ſich gründet, in der Kunſt ein objectives Thun; ſo realiſirt dieſe die Freiheit des Selbſt in der Nothwendigkeit der Natur, ſo daß jene, eingehend in dieſe, ſie zu ſich erhebt. —

Aber Ich, in der Anſchauung des Gemäldes in ſich reflectirt (denn es ſchaut ſich ſelbſt in ihm an), iſt dieſe unendliche Bewegung in ihm ſelbſt; es iſt in ihm ſelbſt dieſe Bewegung als Ruhe, beides auf gleiche Weiſe. Dieſe Form der Kunſt iſt im Allgemeinen die Poeſie. Ihr erſter Grund, aus dem ſie hervorgeht, iſt ein inneres Tönen der Seele; dieſes ſucht ſich in ihr herauszuringen und zu geſtalten. Indem nun in dieſer unendlichen Bewegung der Seele in ſich zugleich dieſe, das Ich, die ruhige Einheit iſt, ſo wird dieſe Bewegung, wie ſie fortgleitet von einem Tone zum andern, in jedem Punkte feſtgehalten, der gehemmte, fixirte Ton aber iſt das Wort. Aber das Wort (wie die Farbe) wird wieder in Bewegung geſetzt, in jene unendliche Bewegung zurückgeleitet, ſo daß dieſe, ſo geſtaltet, das Selbſt als lebendigen Mittelpunkt, als die ihr eingeborne, allgegenwärtige, einfache Seele hat. Dieß iſt zunächſt der Begriff der lyriſchen Poeſie, in ihr hat die Bewegung noch die Form der Muſik, im Epos aber, in welchem das Ich, wie es ſich hier beſtimmt, ſich in der Anſchauung als Auſſereinander einer Reihe von Handlungen gegenſtändlich wird, die Form der Malerei, während die Poeſie erſt im Drama ſich in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit erreicht, und das Selbſt aus ſeiner Tiefe heraus ſich zur Einheit der Handlung geſtaltet, die in einer Vielheit anderer Handlungen ſich gegenſtändlich ſich als ihre Einheit erweiſt. — Immer iſt es in der

Digitized by Google

Poeſie das ſelbſtbewußte Ich als ſolches, welches den lebendigen Mittelpunkt in einer Reihe von Handlungen und Bewegungen bildet. —

Im Drama iſt das freie Selbſtbewußtſein als ſolches geſetzt in ſeiner Gegenſtändlichkeit; die Objectivität, welche Ich in ihm vor ſich hat, iſt in ihr ſelbſt Ich als abſolute Einheit der Handlung in vielen Handlungen. Aber dieſe Objectivität iſt nicht an ihr ſelbſt die Objectivität des Selbſtbewußtſeins, ſondern nur für ein Selbſtbewußſein. Die Verſöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit iſt nicht als ſolche objectiv, ſondern fällt nur in das ſelbſtbewußte Ich als ſolches, das dieſe Objectivität als die ſeinige vor ſich hat. Iſt aber ſo das ſelbſtbewußte Ich geſetzt, und damit der reine Begriff der Poeſie vollendet, ſo iſt daſſelbe für ſich die ruhige Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit, eine unendliche Bewegung, welche als reine Ruhe iſt. —

Als unendliche Bewegung iſt Ich in ſich der reine Wechſel der Reflexion in ſich und ihrer Aufhebung, dieſe Bewegung, welche dem Ich bisher in der Kunſt immer gegenſtändlich war, und nur ſo ſeine eigene, hat es hier ganz auf ſich genommen. Als ſolches in ſich reflectirt iſt Ich in der reinen Ruhe dieſer Bewegung aufgehoben; ſomit iſt es in dieſer Ruhe aufgehobne Reflexion in ſich, und zugleich gegen ſie als unendliche Bewegung des Wechſels dieſer Elemente in ſich reflectirt: ſo iſt Ich in dieſem Wechſel einfach rein aufgehobne Reflexion in ſich *und ſchaut ſich im Object als die reine Ruhe dieſes Wechſels an.* So iſt das Object ſelbſt als ſolches geſetzt als die Verſöhnung der Freiheit und Nothwendigkeit, es iſt an ihm ſelbſt das in ſeiner Nothwendigkeit freie Ich. Dieſes Object, welches als Object die reine Ruhe der Reflexion in ſich im Wechſel dieſer und ihres Gegentheils iſt, in welchem ſomit die ruhige, dichte Maſſe ſelbſt in Bewegung geſetzt wird, um die Ruhe des Selbſts in ſeinem Wechſel darzuſtellen, iſt die *Sculpturgeſtalt.* Indem das ſelbſtbewußte Ich, in ſich reflectirt als die unendliche Bewegung der Reflexion in ſich und ihres Gegentheils, im Verhältniß zu ihr rein aufgehobne Reflexion iſt, um ſeine unendliche Bewegung in

Digitized by Google

ihr als Ruhe zu haben, ſo iſt die Sculpturgeſtalt im höchſten Sinne *der Gott*, welchen Ich verehrend, ſich in ihm anſchaut.

Zunächſt aber hat der Gott die Bedeutung, *reine Reflexion in ſich* zu ſein als Ruhe in der für ihn ſelbſt objectiven unendlichen Bewegung, welche als Einheit im Verhältniß zum Gott rein aufgehobne Reflexion in ſich iſt. Der Gott hat ſo die Bedeutung, ſich in dieſer Bewegung anzuſchauen. Darum wird ihm zur Ehre und zur ſtillen Feier ſeiner Herrlichkeit ein Tempel errichtet. Wie der freie Geiſt ſich in der Naturnothwendigkeit anſchaut, und ſich als abſolute Einheit der Handlung in den Handlungen des Univerſums weiß, ſo hat nun der Gott die Bedeutung, daß er ſich in ſeinem Tempel als ſeinem Univerſum anſchaue, in welchem das Univerſum ſelbſt nun ſeine Freiheit feiert, welche die Nothwendigkeit bezwungen hat, und ſo dem Gotte ſich als Opfer bringt. So entſpringt die *Architectur* als Kunſt. Sie muß es verſtehen, dem Steine den Geiſt jener unendlichen Bewegung einzuhauchen, welche in ſich zur ſtillen Feier des Gottes zuſammengeht, als einer Ruhe, in welcher ſie ſich ihm opfert, und in welcher ſie ſelbſt zur vollendeten Ruhe des Gottes ſich erhebt. — So iſt erſt die Sculpturgeſtalt ſelbſt durch die Architektur vollendet. Dieſe baut jener ihren Leib, in welchem ihre Ruhe in Bewegung iſt, ſo daß dieſe Bewegung ſelbſt ſich zur reinen Ruhe aufhebt. Dieß iſt das wahre Verhältniß der Sculptur und Architektur. (In ihnen iſt daher das Verhältniß von Muſik und Malerei umgekehrt.)

Aber der Tempel hat nicht blos die Bedeutung, daß der Gott ſich in ihm anſchaut in ſeiner Herrlichkeit, daß er zur Ehre des Gottes erbaut iſt; ſondern er iſt weſentlich auch die Sammlung der Gemeinde. Denn indem Ich als die unendliche Bewegung der Reflexion in ſich und ihrer Aufhebung beſtimmt wird, tritt es in Verhältniß zu andern Ich, und zwar ſo, wie ſich dieſes Verhältniß in der Gemeinde ſich darſtellt. Hier aber iſt dieſe Gemeinde eigentlich religiöſe Gemeinde, und in Verhältniß zu ihrem Gotte. Alſo iſt der Gott nicht blos Subject, das ſich im

Digitized by Google

Tempel anſchaut, ſondern Object der Anſchauung der Gemeinde. Er iſt Object ihrer Anſchauung; die Feier, die ſie begeht, iſt die Feier des vollendeten Schönen, in welcher die hingebende Anbetung nur Moment iſt in dem freien Sichwiſſen der Gemeinde in dem angeſchauten Gotte. Denn die Gemeinde iſt im Verhältniß zu dieſem Gotte der abſolute Wechſel der Reflexion und ihrer Aufhebung, ſo, daß ſie die ruhige Identität beider Elemente und als rein aufgehobne Reflexion ebenſo reine Reflexion in ſich in vollendeter Ruhe iſt. Die Gemeinde weiß ſich alſo ſchlechthin frei in ihrem Gotte, als der vollendeten Geſtalt des Schönen. Und in Einem feiern ſo die Gemeinde und das Univerſum im Gotte ihre Freiheit, in ihm vermählen ſich Freiheit und Nothwendigkeit zur vollendeten Einheit, in ihm iſt der Streit der Cauſalität des Ich und des Univerſums vollkommen geſchlichtet. Die Nothwendigkeit iſt in ihm auferſtanden zur Freiheit, und die Freiheit gibt ſich frei die Feſſel der Nothwendigkeit. —

Anm. 1. Die Kunſt beruht, wie man ſieht, im Allgemeinen darauf, den Idealismus des religiöſen Geiſtes gegenſtändlich zu machen, ſo offenbart ſie das Myſterium der Religion, und vereinigt Freiheit und Nothwendigkeit in der Anſchauung ſelbſt. Daraus ergibt ſich auf einfache Weiſe die wahre Gliederung der Künſte. Die Poeſie behauptet die Mitte in ihrem Syſtem; denn ſie vereinigt die Extreme des Subjectiven und Objectiven, wie dieſe in Muſik und Malerei einerſeits, und in Sculptur und Architectur andererſeits ſich darſtellen, in ihr iſt aber auch der Gegenſaz des Subjectiven und Objectiven in jedem dieſer Paare ſelbſt vereinigt. Doch iſt Sculptur und Architektur das Höhere gegen ſie, zu welchem ſie, über ihre Eigenthümlichkeit hinausgehend, ſich ſelbſt vollendet. — Die Kunſt darf der Religion nicht dienen, denn die Kunſt iſt die weſentliche Vollendung der Religion ſelbſt; ſie iſt aber auch in ihrem höchſten Sinne eben nur dieſe Vollendung, und hat ſich uns in ihrer höchſten Stufe als ſolche gezeigt. —

Digitized by Google

Anm. 2. Die Philoſophie der Kunſt bedarf eben ſo wohl einer Deduction der Kunſt, wie die Philoſophie des Rechts und der Religion. Mit dieſer Deduction fällt daher das Syſtem der Künſte ſelbſt nicht zuſammen, ſondern es iſt vielmehr ihre Spize, ihr Reſultat. Als ſolches Reſultat erſt ſyſtematiſirt ſich die Kunſt auf wahrhafte Weiſe, und inſofern ſie in ſolcher Syſtematiſirung aus der Innerlichkeit des Ich ihren Urſprung nehmen muß, kann nur die Muſik die erſte (d. h. nicht die höchſte) der Künſte ſein.

Anm. 3. Die Lehre von der Kunſt endet in der Anſchauung Gottes; ſie ſtellt damit wieder einen andern Begriff von Gott auf, als die Religionslehre. Daß dieß kein Widerſpruch iſt, ergibt ſich ſchon daraus, daß der hier gewonnene Begriff aus dem früheren folgte. Ueberdieß wurde oben ſchon bemerklich gemacht, daß die weſentlichen Elemente der Religion, das Hinausſein über das, was da iſt, und die Hingebung an ein daſeiendes Abſolutes vor allen Dingen ſtreng geſchieden werden müſſen, um zur Einheit zuſammengefaßt zu werden. Beide Elemente ſind in der Anſchauung des Univerſums ſtreng geſchieden. Nun aber haben wir in der Anſchauung des Schönen die Einheit beider Elemente, das Sollen, das praktiſche Ich hat ſich im theoretiſchen, der Anſchauung ſelbſt vollendet; die wahre Kunſt ſchafft nur in der Kraft, welche über alles Daſein hinaus iſt, ein neues Daſein der Freiheit für die Anſchauung. — Das praktiſche Verhalten iſt daher von der Anſchauung des Schönen nicht *ausgeſchloſſen*, ſondern hat, ſich realiſirend, ſich in ihr zur vollkommnen Befriedigung aufgehoben.

### Uebergang zur Philoſophie.

Die Gemeinde iſt in der Anſchauung des vollendeten Schönen die Einheit der Reflexion in ſich und der Aufhebung derſelben als vollſtändige Ruhe; dieſe Ruhe iſt die Andacht des freien Gei-

Digitized by Google

ſtes. Sie hat dieſelbe Einheit vor ſich im Gotte, der ſich im Tempel, als der ſtillen Feier ſeiner Herrlichkeit, anſchaut. Sie geht daher als Reflexion in ſich, die aufgehobne Reflexion, welche an das Object verweist, aufhebend, nicht über die Anſchauung hinaus, ſondern iſt in ihr die vollkommne Gleichheit mit ſich, ſie iſt in ihr ebenſo aufgehobne Reflexion, als geſezte auf völlig gleiche Weiſe.

Ich iſt ſo, als Einheit der aufgehobnen und geſezten Reflexion in ſich, vollkommen ſich ſelbſt gleich, rein es ſelbſt. Weder geht es über ſich hinaus in ein Jenſeits, noch aus ſich hinaus zu einem Objecte, die Entzweiung einer Reflexion in ſich und einer aufgehobnen Reflexion iſt verſchwunden; Ich iſt rein es ſelbſt, ſich ſelbſt gleich in ſeinen Elementen, und hat hierin ſeinen Begriff erfaßt. —

Iſt nun Ich als Reflexion in ſich, welche zugleich aufgehoben iſt, überhaupt das Sichwiſſen in einem Andern, ſo haben wir hiemit den Begriff des Ich gewonnen, daß es als Ich, ohne ſich ſelbſt zu verlaſſen oder über ſich hinauszugehen, reine Identität des Subjectiven und Objectiven iſt. Hiemit iſt das Myſterium der Religion, das in der Kunſt für die Anſchauung hinausgetreten iſt, wieder in das Ich ſelbſt zurückgetreten; aber die Sehnſucht des Ich nach dem Object und die Anſchauung deſſelben hat aufgehört; Ich iſt rein als Ich Subject und Object, es ſehnt ſich nicht nach dem Object, noch bedarf es der Anſchauung, um dieſe Sehnſucht zu befriedigen. Wird Ich auch hier wieder zu einem Object heraus und zu einem Jenſeits über ſich hinausgehen (welches beides nothwendig verknüpft iſt), ſo wird es doch darin ſich (als Ich) als die Identität des Subjectiven und Objectiven ſezen. —

Hiemit haben wir den Begriff der Philoſophie als ſolcher erreicht.

# Siebentes Capitel.

## Die Philoſophie.

### §. 49.

#### Der Begriff der Philoſophie überhaupt.

Der Begriff der Philoſophie iſt der Begriff des Ich, vermöge deſſen es in ihm ſelbſt eben ſo wohl Subject als Object iſt. Die Philoſophie iſt daher abſoluter Idealismus, der am Realen keine Schranke, keinen Gegenſaz hat, ſondern vielmehr in ſich ſelbſt Realismus iſt. Definirt man die Philoſophie als Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich ſind, ſo hebt man die Differenz des Erkennens und des Realen zur urſprünglichen Identität auf; vermöge dieſer allein iſt es möglich von einer Erkenntniß der Dinge an ſich zu ſprechen, ſo daß ein Unterſchied des Realen, wie es an ſich und wie es für uns iſt, hinwegfällt. — Definirt man dagegen die Philoſophie als Erkenntniß aus Prinzipien a priori, ſo darf das Apoſterioriſche, das Gegebne, nicht einen Gegenſaz zu dieſer Erkenntnißart bilden, ſondern muß in derſelben geſezt ſein, oder als Prinzip der Erkenntniß aus ihr folgen. — Allein die Philoſophie ſelbſt iſt nicht eine aprioriſche Erkenntniß des Realen als ſolchen; dieſe Erkenntniß iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, eine apoſterioriſche, und beruht auf einer objectiven Identität des Subjectiven und Objectiven. Dieſe hat die Philoſophie aus ihrem Begriffe des Ich erſt abzuleiten; iſt dieſe Ableitung geſchehen, ſo hört die Philoſophie auf, und die realen Wiſſenſchaften treten an ihre Stelle. So erhält hier erſt die Philoſophie ihren beſtimmten Begriff, durch welchen ſie aus ſich ſelbſt in das wahre Verhältniß zu den realen Wiſſenſchaften zu ſtehen kommt.

Es kann widerſprechend ſcheinen, daß die Philoſophie hier erſt in ihrer Eigenthümlichkeit erſcheint, während doch die bisherige Entwicklung den Weg durch lauter philoſophiſche Wiſſenſchaften genommen hat, und ſomit ſelbſt ſchon Philoſophie iſt. Allein da

Digitized by Google

die Philoſophie ſich von der Kunſt, der Religion u. ſ. f. eben ſowohl als ein eigenthümliches Gebiet unterſcheidet, als ſie jene Gebiete, um Philoſophie zu ſein, in ihren Bereich ziehen muß, ſo muß die Philoſophie ſelbſt als reine aus den anderen Gebieten reſultiren. Dieſer Gang hat ſich jedoch uns von ſelbſt ſo gemacht, und es iſt daher nicht nöthig, ſich hier noch in weitere Erörterungen über dieß Verhältniß einzulaſſen.

Die Philoſophie, die ſo reſultirt, iſt reine Philoſophie, weil ihr Gegenſtand das reine, mit ſich identiſche Ich iſt. Eben ſo gut aber iſt die Darſtellung der reinen Formen des Willens reine Philoſophie zu nennen, nur mit dem weſentlichen Unterſchiede, daß hier das Ich immer ſich mit dem Objecte entzweite, während hier das Ich das Object auf identiſche Weiſe in ſich ſelbſt iſt. Die zwiſchen der Lehre vom Willen und der Philoſophie als ſolcher liegenden Wiſſenſchaften können daher als angewandte Philoſophie betrachtet werden, nur daß dieſe Anwendung nicht auf ein an und für ſich ſeiendes, gegebnes Object geht. Eine ſolche angewandte Wiſſenſchaft wäre keine Philoſophie, welche, als Syſtem, gänzlich a priori zu Werke gehen muß, und ſofern das Ich als Object iſt, dieſes nur betrachten kann, ſofern es an ſich Thätigkeit des Ich iſt. Die Philoſophie als ſolche ſezt es gerade als die Wahrheit der früheren Wiſſenſchaften, daß das Verhalten zum Object nur ein Verhalten des Ich zu ſich ſelbſt iſt. Sie wird daher wieder eine Anwendung ihrer ſelbſt zur Folge haben, aber eine ſolche, in welcher ſie ſich ſelbſt als Philoſophie ſchließt, und den realen Wiſſenſchaften das Object ſelbſt als Prinzip in die Hände gibt, mit der Zuverſicht, den Idealismus des Ich zum Realismus des Objects (als Prinzips) vollendet zu haben, ohne ihn damit aufzugeben.

Die Philoſophie ſelbſt, als reine Philoſophie, welche ſich, wie wir ſehen werden, in Pſychologie, Logik, Metaphyſik und Erkenntnißlehre explicirt, gibt uns keine Veranlaſſung über ihr Verhältniß zur Religion zu ſprechen. Dieß Verhältniß iſt ohnedieß durch die bisherige Entwicklung beſtimmt. Allein wir müſſen darauf aufmerkſam machen, daß die Religion ſich in der Kunſt und in



Digitized by Google

der Philoſophie erſt vollendet. Die Religion muß daher dieſe beiden als ihre eigene Vollendung pflegen, nicht aber darf ſie ſich denſelben als abſolute Form des Bewußtſeins entgegenſezen, um ſie zu unterjochen. Dieß iſt aber nothwendig immer dann der Fall, wenn die Religion eine jenſeitige, abſolute Cauſalität lehrt, denn damit ſtellt ſie ſich in Gegenſaz gegen Kunſt und Philoſophie, welche ſich, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, nie mit dieſer Lehre befreunden können. Der Muhammedanismus iſt darum ein Feind aller Kunſt, namentlich derjenigen, welche auf Anſchauung geht, weil er eine bloße Unterwerfung unter die abſolute Macht verlangt, welche nicht zugleich That des Ich iſt. Nur der in ſeinem Gott freie Menſch iſt der Kunſt fähig; der aber, der ſich ihm nur unterwirft, muß aller Kunſt fremd bleiben. Noch mehr beruht die Philoſophie auf der Identität des Handelns und Leidens als Ich, mit welcher ein bloßes Leiden im Verhältniß zu einem abſoluten Handeln ſich ſchlechterdings nicht vertragen kann. Religion und Philoſophie können daher nur ſo in Uebereinſtimmung gebracht werden, daß jene ſelbſt die jenſeitige Cauſalität zur immanenten beſtimmt, was nur dadurch möglich iſt, daß Ich dieſelbe als dieſſeitige, als Univerſum, vor ſich hat, um ſo in ihr ſich ſelbſt zu erblicken. Allein ſie muß auch die Identität der Freiheit und Nothwendigkeit, in welcher ſie endigt, im Object (wie in der Kunſt geſchieht) und im Ich ſelbſt als die reine Identität des Subjects und Objects realiſiren, ſo daß zulezt jedes mit dem andern dieſe Identität in ihm ſelbſt als ſeine Identität mit dem andern iſt; welches in der Philoſophie zu Stande kommt. Hierin liegt das Motiv der Religion, ſich in der Kunſt und Philoſophie zu vollenden. Und anders läßt es ſich auch nicht erklären, daß die Religion ſich in der Kunſt darſtellt, welche doch von ihr verſchieden iſt, als weil ſie für ſich ſich ſelbſt nicht genügen kann. Aber eben darum bedarf ſie der Philoſophie zu ihrer eigenen Vollendung; dieſe erſt ſtellt die Elemente der Religion in ihrem Reſultate in einer durchgängigen Identität dar. — Die Religion für ſich muß daher ihrer Schranke bewußt ſein, um ihre

Digitized by Google

Verſöhnung mit der Kunſt und Philoſophie als ihre Verſöhnung mit ſich ſelbſt anzuerkennen. Unter dieſer Bedingung allein arbeiten Kunſt und Philoſophie im Dienſte der Religion. Dieſe muß ſie daher, wenn ſie ſich nicht ſelbſt entgegen ſein will, als freie, ſelbſtändige Mächte gewähren laſſen; ſie ſelbſt aber können in dieſer Freiheit ſich ſo wenig geradezu von der Religion emancipiren, und derſelben entbehren wollen, daß ſie ihren Begriff nur feſthalten, wenn ſie die Function der Vollendung der Religion übernehmen. — Die Religion iſt daher nicht eine exoteriſche Philoſophie, oder die Philoſophie eine eſoteriſche Religion. Damit fände ein Gegenſaz zwiſchen beiden ſtatt, der, ſofern die eſoteriſche Religion doch eigentlich die wahre iſt, die Religion geradezu der Philoſophie opfert, und, indem dieß doch nicht geſchehen ſoll, einen Widerſpruch zwiſchen beiden aufſtellt, der weſentliche Intereſſen in eine die Einheit des menſchlichen Geiſtes zerreiſſende Colliſion bringt. Sollen wir uns mit Frauenſtädt (die Menſchwerdung Gottes S. 141) bei einem fundamentalen Bruch zwiſchen Religion und Philoſophie beruhigen? Sollen wir aufhören, zu philoſophiren, um religiös zu ſein? ſollen wir aufhören, religiös zu ſein, um zu philoſophiren? Unmöglich; beides darf einander nicht ſtören, ſondern muß ſich gegenſeitig fördern. — In dieſer Beziehung iſt die Stellung, welche ich der Kunſt gegeben habe, von der größten Wichtigkeit. Sie iſt die Mitte, welche Religion und Philoſophie verſöhnt; die Religion, die ja der Kunſt nirgends entbehren kann, iſt durch dieſes innere Verhältniß von ſelbſt zur Philoſophie hinübergeführt. Indem die Philoſophie aus der Anſchauung der vollendeten Schönheit entſpringt, kann ſie unmöglich in Conflict kommen mit der Religion, welche auf dieſe Anſchauung ſelbſt hinführt. Der Philoſoph und der Religiöſe reichen ſich die Hand in der Anſchauung des Schönen, nur daß dieſer nach ihr ſtrebt, jener aber durch ſie ſelbſt geführt über ſie hinausgeht. Der Künſtler hat daher den hohen Beruf, zwei ſo feindliche Mächte zur innigſten Verſöhnung zu vereinen. Aber in lezter Beziehung geſchieht dieß nur durch die eigentlich plaſtiſche Kunſt. —



Digitized by Google

Man darf alſo nicht die Philoſophie unmittelbar aus der Religion hervorgehen laſſen, — eine Stellung, welche ohnedieß einen gleich unrichtigen Begriff von Philoſophie, wie von Religion mit ſich führt; ſondern ſie ſind nur durch die Kunſt, als ihre Mitte, zu verbinden. Hat die Religion von Haus aus die Tendenz, das Abſolute anzuſchauen, nicht blos vorzuſtellen, ſo iſt es dieſe Anſchauung, in welcher ſie ſich mit der Philoſophie verſöhnt. Beruht aber die Religion auf einem vorgeſtellten, und ſomit jenſeitigen, gegebnen Abſoluten, ſo kann die Philoſophie nur negativ gegen ſie ſein, und ohne daß die Religion ſelbſt ihr vorgeſtelltes Abſolutes zur Anſchauung realiſirte, wäre an keine Verſöhnung beider zu denken. — Ueberdieß muß hier bemerkt werden, daß die Philoſophie ſelbſt als Philoſophie der Religion in gar keinem Verhältniß zur gegebnen Religion als ſolcher ſteht. Ueber dieſen Saz wird man ſich freilich ſehr wundern, wenn man ſich erinnert, daß wir oben von den geſchichtlichen Religionen und unter anderen auch von der chriſtlichen Religion geſprochen haben. Allein wir haben von ihnen geſprochen, nicht ſofern ſie geſchichtlich und gegeben ſind, ſondern ſofern ſie in einer idealiſtiſchen Deduction, als einer nothwendigen Entwicklung des Ich entſtehen. Iſt es nur einigermaßen gelungen, ihre Reihe in einer ſolchen Deduction entſtehen zu laſſen — und darüber kann kein Zweifel ſein, daß eine ſolche Deduction möglich und nothwendig iſt —, ſo haben wir auch damit unſer unbeſtreitbares Recht bewieſen, über dieſe Religionen ſo zu ſprechen, wie wie wir geſprochen haben; denn die nothwendige Entwicklung des Ich, als eine ideale Geſchichte des Selbſtbewußtſeins zu betrachten, muß völlig unbenommen bleiben, wenn überhaupt Philoſophie möglich ſein ſoll. — Weil die Philoſophie zu einer gegebnen Religion als ſolcher in keinem Verhältniß ſteht, indem ſie es überhaupt nicht mit dem Gegebnen als ſolchem zu thun hat, ſo iſt die Forderung, daß ſie mit einer ſolchen übereinſtimmen ſolle, geradezu widerſprechend. Sie kann überhaupt nicht mit einem Gegebnen, *das ihr vorausgeſezt iſt*, übereinſtimmen; denn es iſt ihr nichts voraus-

Digitized by Google

geſezt. Macht nun die Philoſophie ſelbſt es ſich zur Aufgabe, mit einem ſolchen Vorausgeſezten übereinzuſtimmen — und darin liegt das Weſen dieſer ſogenannten religiöſen Philoſophie, die Religion ſelbſt als Vorausgeſeztes anzunehmen, und ihr hintendrein das Compliment zu machen, daß ſie ganz vortrefflich vernünftig ſei —, ſo hat ſie darum ſchon aufgehört, Philoſophie zu ſein. Für die Philoſophie gibt es ſchlechthin nichts Vorausgeſeztes, dem ſie ſich gemäß zu machen hat. An dieſem Saze hängt ihre ganze Exiſtenz; und nur, wenn ſie dieſem Begriffe getreu bleibt, kann ſie, nachdem ſie vom Gegebnen es *als Vorausſezung aufhebend* ausgegangen iſt, wieder zu ihm zurückführen, und damit lehren, das, was gegeben iſt, richtig zu denken. Dieß iſt der einzige richtige Gang der Philoſophie. Es iſt daher keine *philoſophiſche* Frage, ob die Philoſophie einer gegebnen Religion widerſpreche. Für die Philoſophie gibt es eine höhere Probe der Wahrheit, als die Uebereinſtimmung mit dem Herkommen. Damit reſervirt ſie ſich im vollen und entſchiedenen Sinn des Worts das Recht des freien Denkens, das offen gegen ſich ſelbſt und gegen Andere alle Selbſttäuſchung und Täuſchung Anderer verſchmäht, aber freilich auch die Arbeit und die Mühe der ſelbſtändigen Forſchung nicht ſcheut.

Es iſt gewiß nicht minder abſurd, von einer chriſtlichen Pſychologie, Logik u. ſ. f. zu ſprechen, als von einer chriſtlichen Mathematik. Denn die Geſeze der Seelenthätigkeiten, des Denkens haben durch das Chriſtenthum keine Aenderung erfahren; dieſe Wiſſenſchaften, die reinen, philoſophiſchen Wiſſenſchaften mit einem chriſtlichen Geiſt zu betreiben, wäre ebenſo zweckwidrig, als es weckwidrig wäre, dieſe Wiſſenſchaften von der Kanzel herab zu, dociren, was dann conſequenter Weiſe auch geſchehen müßte. Doch iſt vielleicht die Zeit nicht mehr fern, welche nicht blos die Philologie, ſondern auch die Philoſophie, alſo, falls es möglich wäre, die Logik u. ſ. f. in das Chriſtenthum überſezen wird. In dieſer Beziehung iſt es von großer Wichtigkeit, daß die Philoſophie ſich wieder ihren eigenthümlichen Wiſſenſchaften zuwendet; wir dürfen um ſo

Digitized by Google

er hoffen, daß man ſich mit ihr wieder um ihrer ſelbſt, und nicht blos um der Religion willen beſchäftige.

Doch aber geht aus dem Obigen hervor daß die Auffaſſung dieſer Wiſſenſchaften mit einer beſtimmten religiöſen Anſicht, oder mit einer beſtimmten Stellung der Religion in der Totalität der Wiſſenſchaft zuſammenhängt. Der wahre Begriff der Philoſophie, und ſomit der in ihr enthaltenen Wiſſenſchaften iſt nur möglich im Zuſammenhang mit einem beſtimmten Begriff der Religion. Es beruht daher die Möglichkeit der Philoſophie überhaupt auf einer beſtimmten Auffaſſung der Religion. Und da die Philoſophie Idealismus iſt in dem gegebenen Begriff, ohne Idealismus aber Philoſophie ſchlechthin unmöglich iſt, ſo gäbe es ohne dieſe beſtimmte Auffaſſung der Religion überhaupt keine Philoſophie, und damit keine Pſychologie, keine Logik u. ſ. f. Sind dieſe Wiſſenſchaften neben einer gegebnen Religion beſtanden, ohne ihren Widerſpruch mit ihr zu erkennen, ſo waren ſie entweder gleichgültig gegen dieſes Verhältniß, oder ſie waren nicht wirklich ſpeculative Wiſſenſchaften. Dieſe beruhen einzig darauf, daß Ich im Verhältniß zum Object im Verhältniß zu ſich ſelbſt ſteht, daß es alſo in ihm ſelbſt Identität des Handelns und Leidens iſt, ein Begriff, der der Vorſtellung einer jenſeitigen, reinen Cauſalität ſchlechthin widerſpricht. Der Grundbegriff der Philoſophie, das Ich als Identität des Subjectiven und Objectiven, ſteht mit einer Religion im Widerſpruche, welche den Glauben an eine jenſeitige Cauſalität fordert. — Steht nun aber auch die Philoſophie ſelbſt (als reine) in einem weſentlichen Zuſammenhange mit einer beſtimmten religiöſen Anſicht, ſo daß ihre Möglichkeit oder (per impossibile) ihre Unmöglichkeit von derſelben abhängt, ſo hat ſie doch durchaus nicht denſelben Inhalt mit der Religion; ſondern es kommen in ihr ganz andere Begriffe zur Sprache, als in dieſer. So iſt der Begriff der Verſöhnung durchaus kein rein philoſophiſcher Begriff, wie man leicht ſieht, wenn man denſelben mit dem Begriff der Philoſophie zuſammenhält, und daſſelbe iſt mit den andern Begriffen der Fall, die in der Religion zur Sprache

Digitized by Google

kommen. Die Philoſophie als reine muß ſich der Religion und ihrer Begriffe völlig entſchlagen, ſie muß ſich hüten, vor lauter Religion nicht zur Philoſophie ſelbſt zu kommen. Es iſt ſehr wahr, was Herbart ſagt, daß die Hegel'ſche Philoſophie zu viel Religion habe. Indem ſie die Verſöhnung als ihren eigenen Begriff betrachtet, und zwar als Verſöhnung Gottes mit ſich ſelbſt im Menſchen, ein Begriff, der an und für ſich nicht richtig iſt, wurde dieſer nur religiöſe Begriff der eigene höchſte Begriff der Philoſophie ſelbſt. Die Philoſophie hat aber, indem ſie ſich ſo zur Religion machte, nicht blos der Religion, ſondern auch ſich ſelbſt einen ſchlechten Dienſt geleiſtet. Denn ſie hat ſich damit ihrer Selbſtändigkeit gegenüber der Religion beraubt, und in dieſer falſchen Stellung der Anmaſſung der Suprematie über ſie, welche die Religion gegenwärtig ausübt, in die Hände gearbeitet.

Die Philoſophie muß durchaus ſelbſtändig ſein; ſie darf, um Wahrheit zu haben, nicht bei der Religion betteln gehen. Die Religion gibt uns keine Aufſchlüſſe, wie über die Geſeze der Natur, ſo auch über die Geſeze des Seelenlebens, des Denkens. Vielmehr iſt die Religion ſehr oft deſpotiſch mit dieſen Geſezen verfahren. In der Schule der Religion lernt man keine Pſychologie, keine Logik, keine Metaphyſik. Das ſind ſelbſtändige, freie Wiſſenſchaften, in welchen die Religion keine Stimme abgeben darf. — Selbſt die Idee Gottes hat in dieſer Wiſſenſchaft keine Stelle, ſie würde nur ſtörend in ſie eingreifen, und es iſt ein großes Verdienſt der Herbart'ſchen Philoſophie, die Metaphyſik, welche in ihrer früheren charakterloſen Ausbreitung auch dieſen Begriff uſupirte, und neuerdings ſogar eine Darſtellung Gottes ſelbſt zu ſein behauptet, genau begrenzt, und auch dieſe Idee von ihr entfernt zu haben. Nur die Erkenntnißlehre wird zulezt auf dieſe Idee zurückführen, aber durchaus nicht als religiöſes Objekt, ſondern als den Grund und die Möglichkeit der Erkenntniß des Realen, als einen Begriff, in welchem die realiſirte Identität des Subjectiven und Objectiven erſt möglich iſt. — Wenn ich hier die Selbſtändigkeit der Philoſophie (als Ganzes der reinen philoſophiſchen

Digitized by Google

Wiſſenſchaften) und ihre Unabhängigkeit von der Religion behaupte, ſo lehre ich hiemit, wie aus dem Bisherigen von ſelbſt erhellt, keine Trennung beider, ſo daß die Religion für ſich wieder ihren unabhängigen Weg geht, und es ihr unbenommen bleiben müßte, Lehren zu behaupten und vorzuſchreiben, welche die Möglichkeit der Philoſophie ſelbſt in Frage ſtellen. Die Philoſophie iſt ohne Zweifel ſo nothwendig, als die Religion es iſt. Und ſie erweiſt ihre Nothwendigkeit gerade dadurch, daß die Religion durch ſich ſelbſt vermittelſt der Kunſt zur Philoſophie ſich entwickelt. Damit erſt iſt der Philoſophie ihre vollkommne Selbſtändigkeit geſichert, eine Selbſtändigkeit, in welcher ſie einen Frieden mit der Religion erreicht hat, welcher ohne Täuſchung iſt. —

## §. 50.

### Eintheilung der Philoſophie.

Die reine Philoſophie, deren Gegenſtand das Ich als Identität des Subjectiven und Objectiven iſt, theilt ſich in drei Sphären ab:

1) Pſychologie, in welcher Ich nur als die immanente Bewegung betrachtet wird, in der es, Object werdend, in ſich bleibt und in ſich bleibend Object wird und auf dieſe Weiſe ſeine reine Formen als Formen des Ich, durch welche Ich zugleich Object iſt im Verhalten zu verſchiednen Objecten entwickelt.

2) Der ſo entwickelte Begriff des Ich iſt das Denken, als Selbſtbewußtſein, das zugleich gegenſtändlich iſt. Von dieſem Begriffe aus entſtehen Logik und Metaphyſik. Von dieſen betrachtet jene das Selbſtbewußtſein in ſeiner Gegenſtändlichkeit nur als in ſich reflectirt, und die Formen des Denkens als Formen des reinen Selbſtbewußtſeins, das ſich nur auf ein Object überhaupt bezieht; dieſe aber betrachtet das Denken als rein gegenſtändliches, ohne alle Reflexion des Selbſtbewußtſeins in ſich gegen dieſe Gegenſtändlichkeit.

Digitized by Google

3) Die Erkenntnißlehre, welche den Gegensaz des logischen und metaphysischen Denkens aufhebend die Einheit des reinen Selbstbewußtseins und des Gegenstands zum gegenständlichen Denken hervorbringt und damit Ich als Identität des Subjectiven und Objectiven realisirt, welche ebenso subjectiv als objectiv ist.

Diese Eintheilung, deren Angemessenheit hier schon im Allgemeinen eingesehen werden kann, wird im Verlaufe der Darstellung der Philosophie selbst näher bewiesen werden.

Im Hegel'schen System ist, wie hier, die Philosophie das Resultat ihrer selbst; aber man muß sich wundern, in demselben nur ihren reinen, formalen Begriff zu finden, nicht aber eine selbständige Gestalt des Geistes als Totalität. Die Methode, als welche die Idee in diesem Schluße (so wie in der Logik) betrachtet wird, deutet von selbst darauf hin, daß die Philosophie als Resultat ihrer selbst nicht blos ihr Begriff, sondern eine bestimmte Wissenschaft sei, nemlich diejenige, welche für uns die Erkenntnißlehre ist. Aber diese Methode lauft nur auf die subjectiv-idealistische Identität des Subjectiven und Objectiven hinaus, in welcher der Realismus des Objects verschwindet. Sobald aber die Philosophie diesen Realismus erzeugen soll, (und auf welche andere Weise soll sie, was doch geschehen muß, aus sich selbst sich in Beziehung zu den realen Wissenschaften sezen?) so ist diese subjectiv-idealistische Identität des Subjectiven und Objectiven als Psychologie die erste rein philosophische Wissenschaft, und sie muß sich erst in den weiteren Wissenschaften zur realistischen fortbestimmen. Denn vom Ich aus müssen wir zum Object kommen, für die Philosophie gibt es einmal keinen andern Weg; damit wir aber vom Ich aus zum Objecte kommen können, muß offenbar Ich selbst in ihm Identität des Subjectiven und Objectiven sein; so erst erreichen wir diese Identität als objective, so daß es der Begriff des Objects ist, diese Identität zu sein, so wie es der Begriff des Ich ist.

Digitized by Google

## A. Die Psychologie.

### §. 51.

#### Begriff der Psychologie.

Die Thätigkeiten der Seele können in der Psychologie unmöglich ohne ihre Beziehung auf ein Object dargestellt werden. Aber die Objecte derselben kommen nicht als solche zur Sprache, sondern nur sofern sie gehört, gesehen, wahrgenommen, gefühlt werden u. s. f., sofern also eine Thätigkeit durch ihre Beziehung auf ein Object eben diese bestimmte Thätigkeit ist. Diese Thätigkeiten nun, sofern sich in ihnen der reine Begriff des Ich selbst entwickelt, müssen, dem Ich ursprünglich zukommen. Folglich, da eine Thätigkeit des Ich nur diese bestimmte ist in Beziehung auf ein Object, was hier als Factum aufgenommen, nachher aber bewiesen werden wird, und da somit mit den Veränderungen dieser Thätigkeiten in der Entwicklung des Ich auch die Objecte sich verändern, so ist klar, daß mit der Bestimmtheit der Thätigkeit auch die Bestimmtheit des Objects gesezt ist, und das Object aus dem Ich selbst ursprünglich folgt. Die Geneſis der Objecte fällt mit der Geneſis der Thätigkeiten des Ich völlig zusammen. Die Objecte kommen aber nur zur Sprache, sofern sie auf diese Weise dem Ich mit seinen bestimmten Thätigkeiten selbst entstehen. Folglich ist der Begriff der Psychologie die Darstellung des Ich als subjectiver Identität des Subjectiven und Objectiven, so daß es in jeder seiner Formen ebenso wesentlich subjectiv als objectiv, also nicht reines Selbstbewußtsein, aber doch diese Identität nur als subjective ist.

Darin, daß die Psychologie weder die Thätigkeiten des Ich, noch auch die Objecte, auf die sie sich beziehen, als gegeben aufnimmt, unterscheidet sie sich als speculative Wissenschaft von einer blos empirischen Psychologie. Durch diesen Begriff ist aber auch erst der Verwirrung ein Ende gemacht, die in den gewöhnlichen Psychologieen herrscht; denn indem hier bald die Natur der Seele, welche für sich zu betrachten, nicht umgegangen werden

Digitized by Google

kann, bald die Objecte den Grund der Spezification der Seelenthätigkeiten abgeben, so fehlt hier nothwendig eine feste, bestimmte Ordnung, und das Verschiedenste wird mit einander vermischt. — Sobald man bedenkt, daß die Seele eben nur in ihren Thätigkeiten ist, was sie ist, so wird man einsehen, daß diese Thätigkeiten von der Bestimmtheit des Objects herleiten nichts anderes heißt, als die Seele selbst zu einem Produckt des Objects machen. Man scheut sich aber so weit zu gehen, sondern sucht dieser Verlegenheit dadurch zu entkommen, daß man die Seele selbst durch Vermögen, mit denen man sie ausstattet, zu einer Sammlung von besonderen, für sich bestehenden Causalitäten erhebt. Hiemit aber ist nur der Widerspruch aufgedeckt, welcher der Grund dieser Verlegenheit ist. Das Vermögen ist eine Causalität, die aus sich anfängt, aber zugleich von aussen angeregt werden muß, um zu wirken. Wenn ich aber dem Ich das Vermögen, wahrzunehmen, zu denken, u. s. f. zuschreibe, so behaupte ich damit, daß Ich die Causalität dieser Thätigkeiten ist. Ich zu diesen besondern Causalitäten in Beziehung gesezt, so daß sie von ihm prädicirt werden, ist offenbar ihre Causalität, sofern sie ursprünglich wirkt und schlechthin aus sich anfängt, gerade darum, weil Ich zugleich von ihnen, als bloßen Vermögen, unterschieden wird. Das Ich macht Gebrauch von diesen Vermögen, also das Ich regt sie zur Thätigkeit an. Wozu noch eine Anregung von aussen? Denn Ich ist nichts anders, als die ursprüngliche Ursache, welche das Vermögen ist, als thätig gesezt. Diesem Begriffe steht nun aber der des Vermögens gegenüber, vermöge dessen Ich nur wirkt, indem es offen ist nach aussen, und von aussen auf es gewirkt wird. Dieser Widerspruch ist in der Lehre von einem Ich, das Vermögen hat, offen ausgesprochen, aber nur ausgesprochen, nicht gelöst. — Ohne Zweifel sind wir äussern Eindrüken auf die mannigfachste Weise preisgegeben. Welcher Mensch von gesunden Sinnen wird das leugnen? Wir empfinden Wärme und Kälte; wir haben im Hunger eine sehr heftige Ueberzeugung davon, daß noch etwas Anderes ausser uns ist. Es hilft nichts, solchen

Digitized by Google

Ueberzeugungen durch einen abstracten Begriff des Ich, das jeder solchen Eindruck perhorrescire, Hohn zu sprechen. Sie müssen erklärt werden. Das Ich ist offen gegen aussen, dieß liegt in seinem Begriffe, wie gezeigt werden wird; dieser Begriff ist die Widerlegung jenes schlechten Idealismus, der das Ich, wenn es nur möglich wäre, gern völlig in sich verschließen möchte, aber eben damit über den Dualismus des Subjects und Objects nicht hinauskommt. — Aber der Grund, warum das Ich äussern Eindrücken preisgegeben ist, liegt in ihm selbst, und es ist immer nur es selbst, für welches es offen ist. Hierin liegt, wie sich zeigen wird, die Erklärung der Möglichkeit eines Eindrucks auf das Ich, den man doch wohl von dem Eindruck, den der Finger auf das Wachs macht, unterscheiden wird. Die ganze Aufmerksamkeit der Philosophie muß also darauf gerichtet sein, daß das Ich sich aus sich vorher muß für ein Anderes geöffnet haben, ehe dieses auf es einzuwirken im Stande ist. Der erste Act fällt nicht in das Object, sondern in das Ich. Dieser Act geht dem gewöhnlichen Bewußtsein verloren. Indem dieses der Meinung ist, daß ein Anderes als solches in das Ich eindringe, und so einen Eindruck auf es mache, muß es bei einem solchen rein materiellen Eindruck als unbegreiflich unbeantwortet gelassen werden, wie hiemit eine Empfindung, wie Bewußtsein möglich sein soll. Aber Unbegreiflichkeiten sind immer nur ein Beweis irriger Voraussezungen oder unvollständiger Auffassung der Begriffe (in den realen Wissenschaften, der Thatsachen). — Man sagt doch, das Ich müsse für einen Eindruck empfänglich sein; diese Empfänglichkeit gehört offenbar zu seiner Natur. Sie ist aber immer spezifischer Natur, eine Empfänglichkeit für ein bestimmtes Object. Ist nun diese Bestimmtheit dem Objecte zuzuschreiben? das wäre gegen den Begriff der Empfänglichkeit. Folglich ist das Object ein bestimmtes durch die Bestimmtheit der Empfänglichkeit, sofern beide Bestimmtheiten einander völlig entsprechen. Aus der Bestimmtheit des Ich, die es sich selbst gibt, folgt die Bestimmtheit des Objects, das Ich ist in einer bestimmten Form offen nach aussen; in die-

Digitized by Google

ſem beſtimmten Offenſein entſteht ihm ein beſtimmtes Object, in welchem es daher auf irgend eine Weiſe wieder nur ſich ſelbſt hat. In dieſer Bewegung gerade beſteht die Empfindung, das Bewußtſein, das Selbſtbewußtſein. Nur die halbe Auffaſſung dieſer Formen macht ſie unerklärlich; die vollſtändige iſt ihre Erklärung. Wir müſſen daher, um das Verhältniß des Ich zur Auſſenwelt zu erklären, bei ihm anfangen, und nicht beim Object; das Ich ſelbſt muß uns erſt zum Objecte hinführen. Auſſerdem iſt es ſchlechthin unmöglich, zu erklären, wie dieſe Objecte in der Empfindung u. ſ. f. die unſrigen werden, wie das Ich der Dinge bewußt iſt, indem es darin zugleich ſich ſelbſt weiß. —

Wir müſſen aber wohl feſthalten, daß die Identität des Subjectiven und Objectiven in der Pſychologie eine blos ſubjective iſt. Indem das Ich in ihr eine Reihe von Thätigkeiten zugleich als eine Reihe von Objecten erzeugt, ſtehen dieſe Objecte hiemit in einem blos ſubjectiven Context, in welchem mit jeder neuen Thätigkeit auch ein neues Object auftritt. So wenig daher in der Pſychologie von dieſem oder jenem Ich die Rede iſt, weil ein einzelnes Ich als ſolches in einem objectiven Zuſammenhang mit andern Ich ſteht, ſo wenig ſpreche ich in dieſer Wiſſenſchaft von dieſem Papier, dieſem Buche, dieſer Taſſe u. ſ. f. Einen ſolchen objectiven Zuſammenhang, in welchem die Gegenſtände erſt dieſe, einzelne ſind, kennen wir noch gar nicht. Die Monade ſtellt nur ſich ſelbſt, ihre eigene Natur in dieſen Objecten vor, ohne aus ſich herauszugehen. Dieſe Objecte ſind nur ideal, noch nicht real; ſie ſind nur die, den reinen Begriff des Ich conſtituirende, ideale Welt. — So wenig die Pſychologie von einzelnen Objecten ſprechen kann, ſo wenig hat ſie ſich vor dem Geſpenſt eines Dings an ſich zu fürchten, als ob hinter dem Object, das für das Ich iſt, noch ein Anderes als Anſich verborgen wäre. Das Object iſt in ihr ganz nur das, was es für das Ich iſt; denn es iſt nur, indem Ich ſich öffnet, und verſchwindet, indem es ſich ſchließt. Durch den Begriff der Pſychologie verſchwindet gerade jenes Geſpenſt eines Dings an ſich vollſtändig. Sie fragt

Digitized by Google

gar nicht nach der Realität der Objecte, welche für das Ich ſind; dieſe Frage geht über ihre Grenze hinaus; ſie ſtellt die Bewegung des Ich zum Object und aus dieſem in ſich zurück nur als eine Bewegung des Ich in ihm ſelbſt dar, worin das Object für ſich eine ſelbſtändige Bedeutung nicht gewinnen kann.

Das Factum der Pſychologie iſt das Factum des Idealismus, denn ſobald der Gegenſtand derſelben für ſich feſtgehalten, und deſſen Totalität als ein in ſich geſchloſſnes, wiſſenſchaftliches Ganzes genommen wird, was offenbar geſchehen muß, ſo iſt leicht einzuſehen, daß die Seele ſelbſt, indem ſie hier für ſich betrachtet wird, nur von ſich ſelbſt aus ſich dieſe Beziehung auf ein Object geben kann, die ihr weſentlich iſt. Per vim animae *intelligi* debet, cur talia in anima possibilia sunt, ſagt Wolf. So wenig er in ſeinem Zwitterding von rationaler und empiriſcher Pſychologie dieſer Forderung genügt hat, ſo trefflich hat er damit die Aufgabe einer ſpeculativen Pſychologie, welche nothwendig Idealismus iſt, bezeichnet. In ihr iſt die Seele der βυθος, welcher ſich aus ſich zur objectiven Welt aufſchließt. Die Pſychologie iſt die Darſtellung der Seele als der gnoſtiſchen σιγή, die das Wort, das Object, erſt aus ſich ſprechen ſoll. In ihr nimmt das Ich die Situation der reinen Concentration in ſich an, um nur von dieſer Vertiefung in ſich aus zur Realität fortzuſchreiten, und dieſelbe Identität, welche es als ſubjectiv iſt, in dieſer als objectiv zu erblicken. So hebt der Begriff der Pſychologie jede Spur einer Transſcendenz der Identität des Subjectiven und Objectiven, als des Begriffs Gottes auf; die Philoſophie iſt mit ihr erſt wahrhaft immanent geworden, ſie hält die Identität des Subjectiven und Objectiven vor allen Dingen ohne alle Zweideutigkeit im Ich, im dieſſeitigen Ich feſt, ohne ſich dieſelbe an eine transſcendente, objective Identität, in welcher das Ich ſelbſt aufgehoben iſt, entſchlüpfen und zu einer Bewegung Gottes in ſich ſelbſt werden zu laſſen. Dieſe Transſcendenz hängt aber von ſelbſt mit jener religiöſen Anſchauungsweiſe zuſammen, welche die Thätigkeit des Ich in der Thätigkeit des Abſoluten aufgehoben

Digitized by Google

ſein läßt, ohne dieſe Aufhebung ſelbſt rein als Act des Ich zu faſſen, womit allein wahre Philoſophie, und ſomit auch wahre Pſychologie möglich iſt. —

## §. 52.

### Eintheilung der Pſychologie.

Ich iſt als Ich reine Identität der Reflexion in ſich und der aufgehobnen Reflexion; es iſt als Ich Identität des Subjectiven und Objectiven. Es bezieht ſich auf ein Anderes, aber es bezieht ſich darin nur auf ſich ſelbſt; denn es erhält ſich als Reflexion in ſich, indem es aufgehobne Reflexion iſt, ohne in jener über ſich als Object hinauszugehen, oder in dieſer ſich zum Object aufzuheben.

Nun aber iſt Ich ſelbſt die Bewegung, ſeine beiden Elemente in Eins zu ſezen. Es iſt daher zuerſt die noch indifferente Einheit beider Elemente, ſodann die Einheit nur in der Differenz, und drittens die Einheit beider Elemente geſezt in ihrem Unterſchiede. Auf dieſe Weiſe realiſirt ſich Ich ſelbſt als die Einheit ſeiner Elemente. Es iſt daher zuerſt Empfindung, zweitens Bewußtſein, drittens Selbſtbewußtſein; und in dieſem Stufengange ergeben ſich alle Formen des Ich, welche den Inhalt der Pſychologie ausmachen.

Das Ich, ſofern es für ſich als Identität des Subjectiven und Objectiven betrachtet wird, wird nur vollkommen aufgefaßt als dieſe Bewegung. Aber ebenſo iſt daſſelbe nicht blos Empfindung, wie ſie hier beſchrieben iſt, ſondern als ſich bewegende und detaillirende Empfindung. An keinem einzelnen Punkte kann das Leben der Seele ganz angefaßt werden, ſondern nur in der Bewegung von einem Punkte zum andern. Dieß gilt daher von den allgemeinſten Stufen, wie von den ſpeziellſten. — Aus der aufgeſtellten Dreiheit ergeben ſich die ſogenannten Seelenvermögen; aber abgeſehen davon, daß dieſer Begriff an und für ſich unrichtig iſt, ſind wir durch dieſe Bewegung des Ich allein im

Digitized by Google

Stande die Einheit deſſelben bis in die kleinſten Unterſchiede hinein feſtzuhalten.

## I. Die Empfindung.

### §. 53.

#### 1. Die Gemeinempfindung.

Ich als reine Identität der Reflexion in ſich und der aufgehobnen in ihm ſelbſt iſt der unendliche Wechſel beider und in dieſem Wechſel das Zumal derſelben. So iſt es lebendiges Individuum, das in der Continuität jenes Wechſels ſich organiſirt und als Zumal der Elemente des Wechſels ſich auf ein Object bezieht und in ihm ſich weiß. Allein das Zumal beider Elemente taucht immer in ihrem Wechſel unter; ſo wie es hervortritt, verſchwindet es in ihm. So iſt das Sichwiſſen im Objecte nicht ein Sichwiſſen, ſondern nur die Gemeinempfindung, die Empfindung, welche das lebendige Individuum von ſich als ſolchem hat, und zwar noch nicht einmal als Selbſtempfindung; denn in der Gemeinempfindung unterſcheidet ſich das Individuum noch nicht vom Andern. — Das Object iſt daſſelbe was die Seele iſt; im Offenſein nach auſſen iſt ihre Bewegung Gegenſtand. Das Object iſt daher die ſich in ſich auflöſende Cohäſion der Wärme. Die Gemeinempfindung aber iſt die Empfindung der animaliſchen Wärme überhaupt, in welcher Ich ebenſo ein Anderes, als nur ſich empfindet, ohne daß es jedoch als Selbſtempfindung geſezt wäre. Die Seele empfindet alſo die Wärme, indem ſie in der Bewegung des organiſchen Lebens, worin dieſes an und für ſich ſelbſt warm iſt, als Zumal der Elemente dieſer Bewegung ſich nach auſſen öffnet, aber unmittelbar ſich wieder ſchließt und in den Wechſel zurückfällt; indem ſie im Zumal der Elemente, worin ſie ſich auf ein Object bezieht, unmittelbar ihr Wechſel iſt, verhält ſie ſich unmittelbar im Objecte nur zu ſich ſelbſt, und empfindet. So wird deutlich, wie die Seele in dieſer Empfindung ihre eigne Lebendigkeit ſezt.

Digitized by Google

Der Wechsel der Elemente, so bestimmt, ist daher Wechsel, in ihrem Zumal, im Unterschiede des Ich und des Objects zu sein, und zur Indifferenz der Elemente hinabzusinken — der Wechsel zwischen Schlafen und Wachen. (Die Nothwendigkeit dieses Wechsels leuchtet aus dem Begriffe der Gemeinempfindung ein.)

Der Wechsel als ein Wechsel zwischen Schlafen und Wachen sezt von selbst wieder seine Elemente zugleich, so daß Ich als Empfindung eines Andern sich selbst empfindet, die Differenz eingeht in die Indifferenz, und umgekehrt, so entsteht die Selbstempfindung. Diese, so lange die Reflexion in sich das Band der Elemente ist, ist ein Moment des ordentlichen Seelenlebens; sobald aber die Differenz in die Indifferenz, die Reflexion in sich in die aufgehobne hinabsinkt, und doch das Zumal beider Elemente gesezt ist, was vermöge des Begriffs der Selbstempfindung möglich ist, so entsteht das Schlafwachen.

## §. 54.

### 2) Der Trieb.

Aus der Selbstempfindung bricht unmittelbar der Trieb hervor; als dieses wesentliche Uebergangsmoment gehört sie in die Darstellung des ordentlichen Seelenlebens.

Die Selbstempfindung ist zugleich die Empfindung eines Andern; sie ist somit in der Indifferenz ihrer selbst und des Andern zugleich die Differenz, und zwar so, daß die eine ebenso auf die andere hinweist, als sie ihr widerspricht. Die Differenz muß also, damit die Selbstempfindung möglich sei, aufgehoben werden; so entsteht der Trieb. — Der Trieb kann nicht verstanden werden, wenn nicht die Empfindung eines Andern zugleich als Selbstempfindung aufgefaßt wird; und nicht blos darin, daß das Object aufgezehrt wird, zeigt sich der Idealismus des Individuums, sondern ursprünglich im Hunger selbst; denn dieser ist nur möglich, indem die Seele die Empfindung der Speise schon aus sich, aus seiner Selbstempfindung, anticipirt.



Digitized by Google

Der Trieb selbst entwickelt sich durch den Nahrungstrieb, Gattungstrieb und Kunsttrieb. Lezterer faßt die beiden ersten zur Einheit zusammen; er sezt ein vollständiges Offensein des Organismus nach Aussen voraus, und ist das Streben, denselben in ihm selbst gegen dieses Offensein zu schüzen und zu schließen. In ihm ist es gesezt, daß das Individuum als Trieb, indem er auf ein Anderes geht, nicht auf das Andere, sondern auf sich selbst, auf die Erhaltung seiner selbst gerichtet ist.

## §. 55.

### 3) Der Sinn.

So geschlossen gegen aussen, worin der Organismus des Individuums sich als selbständigen vollendet, so daß sofort dieses Geschlossensein gegen aussen im lebendigen Organismus selbst gesezt ist, ist das Individuum wieder offen nach aussen. Das Zumal seiner Elemente, die Reflexion in sich und die aufgehobne Reflexion sinkt nicht mehr blos in ihren Wechsel (im Organismus als solchem) hinab, sondern erhält sich über ihm, es steht als selbständiges Individuum dem Objecte gegenüber. So als selbständiges Individuum öffnet es sich, schließt sich u. s. f.; d. h. indem beide Elememte des Ich zugleich gesezt sind, und Ich ihren Wechsel im Organismus unter sich hat, ist Ich in diesem Zumal ihr Wechsel. Auf diese Weise entsteht der Sinn. Er ist in Einem die Waffe, mit der er sich gegen aussen vertheidigt, und das freie unbefangene Offensein gegen aussen. Daß der Sinn solche Waffe ist, dieß ist nicht blos eine nüzliche Einrichtung der Natur, die erst zu dem Sinne hinzukommt, sondern gehört zu dem Begriffe des Sinnes selbst. — Thiere, deren Sinne sehr ausgebildet sind, haben keinen Kunsttrieb; sie bedürfen seiner nicht, sie haben ihn hinter sich. Ein Organismus, der an ihm selbst gegen aussen geschüzt ist, hat sich eben damit zur vollkommnen Sinnigkeit ausgeschlossen.

Der Organismus ist geschlossen gegen aussen; um seine fortwährende ins Innere zurückgedrängte Thätigkeit lagert sich eine

Digitized by Google

cohärente Simultaneität ſeiner Elemente, welche jedoch immerfort thätig iſt; eine Cohärenz die fortwährend ſich ſpezifizirt, und ſich ſpezifizirend cohärent iſt und ſo den Organismus gegen auſſen immerfort ſchließet und öffnet. — Das eigentliche Specificationsorgan dieſer allgemeinen Cohärenz iſt das Taſtorgan, dieſes erhebt ſich über jenen allgemeinen Hautprozeß, wie die Beziehung auf ein Object ſich über die Empfindung der animaliſchen Wärme überhaupt erhebt, aber beſtimmter und ſchärfer. Der Organismus, können wir ſagen, wiederholt ſich in ſeiner äuſſern Umhüllung, um ſich mit dem, was drauſſen iſt, in immer mehr bewußte Communication zu ſezen, und ſich gegen daſſelbe zu behaupten. — Die Laſtempfindung enthält daher die Beziehung auf ein beſtimmtes Object; Ich weiß in ihr ein ſolches; denn es iſt das Zumal, das ſich hier im Wechſel der Elemente darſtellt, dieſer fällt mit der Beziehung auf ein Object als ſolcher zuſammen. Dieſes Zumal iſt aber im Organ ein Wechſel; das Organ iſt eine nach (auſſen gelagerte) Cohärenz, die jedoch in ſich unendliche Thätigkeit iſt, ſich zu ſpezifiziren. So iſt Ich in dieſem unendlich thätigen Wechſel, welcher thätig iſt, weil in jedem Punkte das Ganze, und daher jeder Punkt ebenſo über ſich hinaus iſt, das Daſſelbe der Elemente, Reflexion in ſich als aufgehobne, ſomit offen nach auſſen; in dieſem Offenſein iſt Ich ſich gegenſtändlich als die aufgehobne Thätigkeit des Wechſels, als reine Cohärenz; aber gerade in dieſem ruhigen Offenſein (nicht ohne daſſelbe, ſomit nicht ohne ein Object, auf welches es ſich bezieht) iſt Ich zugleich der thätige Wechſel, die Specification dieſer äuſſern Cohärenz — ſo empfindet Ich die Cohärenz des Gegenſtands.

So beſteht die Thätigkeit der Sinne überhaupt in nichts anderem, als in der Spezification eines Cohärenten. Die Formen des Sinnes entſtehen dadurch, daß er ſich ſelbſt als dieſe Spezification immer mehr gegenſtändlich wird, um ſich ſelbſt immer mehr zur vollen Schärfe der Spezification des Gegenſtandes heraufzubilden. So iſt das Auge in ſich ſelbſt eine Spezification des Lichts, der Farbe, wie ſie im gegenſtändlichen Lichte ſelbſt nicht

angetroffen wird, ein weit ſchöneres, unendlich beweglicheres Leuchten, als das der Farbe. Gerade darin, und in nichts anderem, beſteht das Sehen; das Auge ſaugt den Strahl des Lichtes ein, um ihn zu ſpecifiziren; dadurch entſteht von ſelbſt, wie aus dem zuvor Geſagten erhellt, (als zugleich der in der Spezification in unendliche Bewegung geſezten Elemente) das bewußte Sehen. Dieſes iſt die Kraft den Gegenſtand zu fixiren; in ihm realiſirt ſich der Begriff des Sinnes, daß er im Zumal der Elemente, alſo im Wiſſen eines Gegenſtandes als eines Andern, den unendlichen Wechſel feſthält. — Hiemit iſt Ich in der That ſchon die einfache, ruhige, in ſich wechſelloſe Beziehung auf einen Gegenſtand, der ſelbſt Eines doch Vieles und damit der gegenſtändliche, erloſchene Wechſel ſelbſt iſt. —

## II. Das Bewußtſein.

### §. 56.

#### Die Wahrnehmung.

Das Bewußtſein iſt Reflexion des Ich in ſich, und als aufgehobne Reflexion bezieht es ſich darin auf einen Gegenſtand, ſo daß beide Elemente unterſchieden ſind und Ich im Andern eben nur einen Gegenſtand, nicht ſich ſelbſt hat. Dieß folgt daraus, daß Ich wechſelloſe, einfache Beziehung auf ein Anderes iſt; denn ſo iſt es für ſich ſelbſt bloße Reflexion in ſich, und dann wieder blos aufgehobne Reflexion und bezieht ſich auf einen Gegenſtand als ſolchen. Dieſer Gegenſtand iſt aber eine in ſich geſchloſſene Einheit, weil Ich in ihm in ſich reflectirt iſt; er iſt eben ſo in ſich reflectirt, aber auch der Wechſel der Elemente des Ich, er iſt eines und ein Anderes; aber Ich nimmt für ſich dieſe Reflexion in ſich in Anſpruch, und der Gegenſtand iſt nur das todte Zuſammen von Vielen als ebenſo unlebendige Einheit. Ich aber hat in ſeinem Wechſel, welcher es in der Thätigkeit des Sinnes war, ſich als ruhige Einheit erfaßt; dieſer Wechſel iſt ihm daher gegenſtändlich geworden; und der Gegenſtand iſt ein

Digitized by Google

Complex vieler Empfindungen, welche ihm als seine Eigenschaften beigelegt werden. Das Bewußtsein ist so Wahrnehmung des Gegenstands.

Nun ist Ich in Beziehung auf den Gegenstand aufgehobne Reflexion; es muß sich als Bewußtsein wieder als Reflexion in sich gegen ihn herstellen, so bezieht es sich auf einen andern Gegenstand und wird so Bewußtsein als Bewußtsein vieler Gegenstände. In diesem Bewußtsein ist der einzelne Gegenstand nicht verschwunden, sondern das Bewußtsein des einzelnen ist nur durch das Bewußtsein aller andern. Ich ist somit Bewußtsein nur als der Wechsel der Reflexion in sich und der aufgehobnen, aber ebenso als ihr Zumal, die vielen Gegenstände sind Einer; umgekehrt ist dieses Zumal nur im Wechsel, das Bewußtsein empfindet; was es aber empfindet, ist nur in diesem Wechsel, welcher das Bewußtsein in sich ist, und zugleich ist damit dasselbe Eines für das Bewußtsein — das Bild als Gesammtbild von Gegenständen. So ist das Bewußtsein Einbildungskraft.

## §. 57.

### Die Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft ist 1) associirende Einbildungskraft. Wollen wir das Entstehen der Einbildungskraft in seiner Quelle anfassen, so denken wir uns, das Bewußtsein sei in seinen Wahrnehmungen bis auf einen Punkt fortgeschritten, und halte hier inne, ohne durch eine weitere Wahrnehmung oder sonstige Thätigkeit wieder in Anspruch genommen zu werden; es werden sogleich seine Wahrnehmungen als ein Gesammtbild vor ihm stehen, sobald seine Wahrnehmungen eine ununterbrochene successive Reihe gebildet haben. Denn damit ist das Bewußtsein des einzelnen Gegenstandes nicht verloren gegangen, sondern es ist nur das Bewußtsein einer Summe von Gegenständen das Prius für das Bewußtsein des einzelnen geworden; dieses hat sich jenem untergeordnet, sobald die Wahrnehmung sich

Digitized by Google

geſchloſſen hat; damit ſind die Wahrnehmungen zu einem Bilde geworden. So lange die Wahrnehmung fortſchreitet, können die früheren Wahrnehmungen ſich nicht zum Bilde geſtalten; nur, wenn die Wahrnehmung geſättigt iſt, tritt die Einbildungskraft und zwar nothwendig, an ihre Stelle, ſo am Abend, nach einer Reiſe, im Alter u. ſ. f. —

Wie Wahrnehmungen durch den Stillſtand der Wahrnehmung ſelbſt zum Bilde werden, dieß ſcheint nun freilich leichter zu erklären, als eine eigentliche Reproduktion, welche durch andere Wahrnehmungen unterbrochen iſt. Doch aus dem gewonnenen Begriffe der Einbildungskraft läßt ſich auch dieſe Erklärung geben. Fürs Erſte nemlich geht das Bewußtſein eines einzelnen Gegenſtands nicht überhaupt verloren, ſondern nur als Bewußtſein dieſes einzelnen Gegenſtands; es verſchmilzt mit dem Bewußtſein anderer Gegenſtände, iſt alſo vorhanden, obgleich das Bewußtſein ſelbſt als ſolches verloren gegangen iſt. Fürs Zweite iſt das Bewußtſein eines einzelnen Gegenſtandes nothwendig das Streben, Bewußtſein eines andern zu ſein, ſich in dieſem fortzuſezen, es iſt ein Streben, Bild zu werden; man fühlt ſich in der Wahrnehmung eines Gegenſtandes gehindert, wenn man dieſelbe nicht anknüpfen kann. Mit dieſem Streben ſucht das Bewußtſein, Bewußtſein dieſes Gegenſtands zu ſein, nur indem es Bewußtſein eines andern iſt. Falls nun die Wahrnehmung ſchon einmal Moment in einer Succeſſion von Wahrnehmungen war, welche Succeſſion auf die gezeigte Weiſe noch in der Seele vorhanden iſt, ſo iſt hiemit unmittelbar dieſe Succeſſion als ein Geſammtbild wieder ins Spiel geſezt, und die Wahrnehmung ſezt ſich von ſelbſt in der Einbildungskraft fort. Indem ſomit eine Wahrnehmung, im Streben, Bild zu werden, zum Bilde wird durch andere, indem das Bewußtſein des einzelnen Gegenſtands, weil es ſich als ſolches nicht genügt, Bewußtſein wird durch das Bewußtſein einer Menge von Gegenſtänden — als Bildern, ſo ſind dieſe hiemit ſelbſt ins Bewußtſein gerufen, das totale Bewußtſein iſt zum Bewußtſein der einzelnen Gegenſtände heraus-

Digitized by Google

getreten. Denn das Bewußtſein dieſes einzelnen Gegenſtands als ſolchen hat ſich nur vollendet durch das Bewußtſein anderer, welches ſomit als Totalbewußtſein oder Totalempfindung wieder Bewußtſein des Einzelnen, und ſomit wirkliches Bewußtſein wird. — Es muß hier nur feſtgehalten werden, daß nicht die Wahrnehmung als Wahrnehmung die Bilder hervorruft, dieſes iſt unmöglich; ſondern die Entſtehung der andern Bilder und des Bildes der jezt gerade gehabten Wahrnehmung iſt völlig dieſelbe.

Die Geſeze der Aſſociation der Bilder (ſo ſollte man ſagen, nicht Aſſociation der Ideen, obgleich man bei dieſem Ausdruck noch nie an Hegel'ſche Ideen gedacht hat, weßwegen der Tadel, den Hegel über dieſen Terminus ausſpricht, ſich ziemlich ſonderbar ausnimmt) gründen ſich auf die Succeſſion der Wahrnehmungen, und die Verhältniſſe des Wahrgenommenen. Es iſt lobenswerth, daß die Pſychologie hier wenigſtens von Geſezen ſpricht. Nur ſind dieſe Geſeze nichts andres als ein Ausdruck für die Thatſache, ohne ihren Grund zu enthalten. Haben wir dieſen Grund erkannt, ſo wird ſich das Geſez der Succeſſion der Wahrnehmungen, und das Geſez der Aehnlichkeit und des Contraſtes von ſelbſt auf Ein Geſez zurückführen laſſen. Denn beide beruhen darauf, daß eine Wahrnehmung, indem ſie Bild werden will, ſich durch andere vervollſtändigen muß. (Aehnlichkeit und Contraſt ſind hier nur Beſtimmungen der Congruenz und Incongruenz von Totalempfindungen, nicht Categorien des Verſtandes.)

Die aſſociirende Einbildungskraft erzeugt eine reine Continuität von Bildern als Ein Bild. Wird nun jedes Bild ſo geſezt, daß es durch ſich ſelbſt ſich in dieſe Continuität fortſezt, oder wird im Geſammtbild der Wechſel, durch welchen es iſt, gegenſtändlich, ſo iſt die Einbildungskraft die träumeriſche.

2) Die träumeriſche Einbildungskraft.

Sie löst die Continuität der Bilder im Geſammtbild in viele einzelne Bilder auf, welche haltungslos zuſammengehen, ſich wieder trennen, wieder zuſammenfließen u. ſ. f. In dieſem Gemenge von Bildern iſt keines das erſte, ſondern alle ſind das reine Durch-

Digitized by Google

einander, im Wechsel ein einzelnes zu sein, und wieder nicht, sondern ein anderes. Diese Form der Einbildungskraft ist eigentlich die willkürliche, denn das Bild, welches willkürlich hervorgerufen zu sein scheint, ist immer vielmehr durch andere hervorgerufen. Ein Bild willkürlich hervorzurufen ist an und für sich unmöglich; die Willkür muß wählen, sie muß also, wählen zu können, die Bilder schon haben; sie kommt also zu spät; das Gesez kommt ihr zuvor.

3) Die fixirende Einbildungskraft macht diesem Durcheinander ein Ende, indem sie schlechtweg Ein Bild fixirt. Zu dieser Einheit eines Bildes geht jenes Durcheinander von selbst zusammen, indem die Elemente, die in ihm wechseln, selbst ebenso zugleich sind. So wird Ich, das sich selbst ganz in seine Träumerei hat verschwimmen lassen, wieder in sich reflectirt, und sich gegenständlich als der aufgehobene Wechsel in der Einheit eines Bildes, welches rein für sich besteht. Das Ich erwacht zu sich selbst aus seiner Träumerei, um Ich zu sein. Ich ist daher hier nicht schlechthin einfache Handlung, somit Willkür, sondern der sistirte Wechsel vieler Bilder.

Das Eine Bild macht das Bewußtsein, seinen Inhalt aus, und der Wechsel der vielen Bilder, welcher die nothwendige Voraussezung desselben ist, tritt als solcher nicht ins Bewußtsein, sondern nur als sistirt.

Ist die Reproduktion zur Einheit eines Bildes vollendet, so ist sie Erinnerung, das Bewußtsein des Bildes als des Bildes eines existirenden oder gewesenen Gegenstandes. Die Objectivität der Reproduktion wird daran erkannt, daß das Reproducirte eine Einheit ist.

## §. 58.

### Der innere Sinn.

In der fixirenden Einbildungskraft als Erinnerung entsinnt sich das Bewußtsein, d. h. es wird durch seine innere

Bewegung Sinn, und zwar innerer Sinn. Indem es ein Bild fixirt, ist es für sich selbst einfache Reflexion in sich ohne Wechsel; als aufgehobne Reflexion ist es sich gegenständlich als dieser Wechsel; aber es ist in seinem Fixiren dieser Wechsel. Es ist daher vielmehr in ihm selbst als Reflexion in sich dieser Wechsel, und es ist sein Wechsel, der ihm gegenständlich ist. Das Bewußtsein nimmt so sich selbst wahr als innerer Sinn. Wenn wir den innern Sinn, so wie er sich gibt, auffassen, so sehen wir in ihm Ich als einen festen Punkt, und zugleich im Ich den steten Fluß eines fortwährenden Wechsels, in welchem das Ich bald dieses ist, bald jenes, und wieder ein anderes u. s. f., so daß Ich sich über diesem fluthenden Wechsel erhält, aber ebenso selbst in ihn hinabsinkt. Hierin liegt die Schwierigkeit der Wahrnehmung seiner selbst; denn um mich beobachten zu können, müßte ich selbst durchaus dem Wechsel entrissen sein; dann aber würde ich entweder als die reine Ruhe dieses Wechsels nichts wahrnehmen, oder ich würde nicht mich wahrnehmen.

Der Widerspruch des innern Sinns, vermöge dessen Ich bald feststeht als Reflexion in sich, die zugleich aufgehoben ist, bald in den reinen Wechsel der Reflexion in sich und der aufgehobnen haltlos zusammensinkt, hebt sich auf zum Selbstbewußtsein. Ich ist Reflexion in sich und aufgehobne Reflexion, die ruhige Einheit dieser beiden Elemente, nur im Wechsel. Wäre es nur jene Ruhe ohne Bewegung, so wäre es die reine Identität, in welcher kein Selbstbewußtsein zu entdecken ist, oder es wäre der reine Unterschied beider Elemente, und somit nur im Verhältniß zu einem Objecte, in welchem es nicht sich selbst hat. Es ist aber Selbstbewußtsein nur, indem es als Reflexion in sich sich als solche aufhebt, aber so auf dem Sprunge, sich auf einen Gegenstand zu beziehen, vielmehr in sich reflectirt ist, u. s. f., und in dieser unendlichen Bewegung selbst die Ruhe dieser Elemente in Einem, das Dasselbe in diesem Wechsel ist, und so sich weiß.

Digitized by Google

## III. Das Selbstbewußtsein.

Ich ist sich als Selbstbewußtsein Gegenstand. Diese Definition ist richtig; aber ohne weitere Auseinanderlegung erklärt sie idem per idem. Das Selbstbewußtsein ist in der That der endlose Progreß sich zu sezen und ein Anderes und in diesem wieder sich selbst u. s. f., aber es ist nicht blos endloser Progreß, sondern ist Selbstbewußtsein als dasselbe in dieser unendlichen Bewegung, dieß ist die einfache Lösung des Widerspruchs des Selbstbewußtseins. Es ist Einheit der Empfindung und des Bewußtseins, sofern es den Wechsel der Empfindung selbst mit dem reinen Zugleich beider Elemente im Bewußtsein vereinigt — Das Selbstbewußtsein ist nicht möglich, ohne zugleich Bewußtsein eines Gegenstands als solchen zu sein; und seine Bewegung ist um so gesunder und frischer, auf je mehr Gegenstände es sich bezieht. Aber es besteht darin, im Wechsel dieser Beziehung sich selbst zu sezen.

Das Selbstbewußtsein ist zuerst Gefühl.

### §. 59.

#### Das Gefühl.

Das Gefühl überhaupt ist zwar die selbstbewußte Ruhe der Elemente des Ich, aber noch in ihren Wechsel zerflossen. So ist es 1) Gemeingefühl, dieses bezieht sich auf ein Object überhaupt auf unendliche Weise ohne daß die speziellen Gegenstände darin heraustreten; die Förderung oder Hemmung der Bewegung des Selbstbewußtseins durch diese Beziehung macht den näheren Inhalt desselben als Gefühl von Lust und Schmerz überhaupt aus. In der Lust fügen sich die Elemente der Bewegung des Selbstbewußtseins von selbst in einander, in ihr treten daher die Theile derselben, die Vorstellungen (man erlaube mir hier diesen Ausdruck; ich verstehe darunter das Bewußtsein von Etwas, das im Selbstbewußtsein enthalten ist), die sie fördern, nicht für sich heraus, sondern verschwimmen ineinander, und Ich weiß sich auf

Digitized by Google

ungetrennte Weiſe in allen als daſſelbe, wie es in ihre reine Continuität ergoſſen iſt. Der Schmerz reißt dieſe Continuität auseinander, und weil das Fortgehen von einem Theile derſelben zu einem andern von ſelbſt auch im Schmerz ein Element der Luſt iſt, ſo ſind die Schmerzen die größten, in welchen nur ſehr wenig Vorſtellungen im Bewußtſein ſind. Indem Luſt und Schmerz vermittelſt der Bewegung des Selbſtbewußtſeins entſteht, in welcher von ſelbſt eine Vorſtellung ſich mit einer andern verbindet, ſo wird es hier, wie im Bewußtſein, eine Art von Reproduktion von Luſt- und Schmerzgefühlen durch andere Luſt- und Schmerzgefühle geben. Dieſe Reproduktion wird zu einer Gewohnheit werden, und ſo bilden ſich die ſogenannten Temperamente. Dieſe beruhen offenbar nicht blos auf dem leiblichen Organismus, ſondern ſind ein Erzeugniß des wirklichen Seelenlebens ſelbſt. Die Lehre von den vier Temparementen kann nicht dieſelben als wirkliche individuelle Zuſtände darſtellen, ſondern ſie kann nur die allgemeinen Geſeze der Entſtehung dieſer Gewohnheiten des Gemeingefühls beſtimmen. Denn ſchon aus dem Begriff des Temperaments als einer Gewohnheit des Gemeingefühls folgt, daß daſſelbe nicht in die feſte Grenze dieſer Vierzahl eingeſchränkt werden kann. Wie unendlich viel verſchiedene Gewohnheiten wird es hier geben? —

Das Gefühl iſt 2) Mitgefühl. Das Gefühl in ſeinem Wechſel als Selbſtbewußtſein in ſich reflectirt iſt ſich gegenſtändlich als dieſer Wechſel, als Gefühl, und hat im Verhältniß zu dieſem Gefühl die Förderung oder Hemmung ſeiner ſelbſt als Selbſtbewußtſeins. Hier iſt ein Ich, wenn ich ſo ſagen ſoll, in der reinen Circulation, der Beweglichkeit des Gefühls begriffen, ein anderes, das mitfühlende, macht ſich zum Mittelpunkte dieſer Beweglichkeit; darum erleichtert die Theilnahme des Mitleidens, indem damit der Unglückliche einen Haltpunkt gewinnt, in welchem er ſich über ſeinen ſich drängenden Vorſtellungen, in die er hinabgeworfen iſt, halten und ſie in einen mehr harmoniſchen Fluß bringen kann. Mitfreude iſt deßhalb unmöglich rein, weil der

Digitized by Google

Glückliche ſich ſelbſt als den Mittelpunkt ſeiner Gefühle beſizt, ebenſo über ihnen er ſelbſt iſt, als in ſie hingegoſſen; das Mitgefühl ſchließt hier eine Unluſt in ſich, wenn auch nicht direct am Glücke des Andern, ſo doch weil des Andere ſelbſt unſer Mitgefühl ſtört. Das Widergefühl beruht auf dem Streben, ſein Gefühl durch ein fremdes zu ergänzen, und dadurch es in Bewegung zu ſezen und zu einem Gefühl der Luſt zu machen (weßwegen Schadenfreude und Neid doch nie ganz ohne eigentliches Mitgefühl ſind), aber dieſes Luſtgefühl ſoll nur das eigene ſein, nicht das des Andern. So entſteht der Neid als Schmerz über das Luſtgefühl des Andern (denn nicht das, was dem Andern die Luſt bereitet, ſondern ſein Luſtgefühl iſt es, was (wenigſtens indem wir es vorausſezen) Neid erregt, und die Schadenfreude als Luſt über den Schmerz des Andern.

Das Gefühl iſt 3) Selbſtgefühl. Dieſes geht immer von der Beziehung auf Gefühle Anderer aus; aber der, welcher ſich ſelbſt fühlt, ſezt theils in denſelben, als Objecten des Bewußtſeins, auf unendliche Weiſe ſich ſelbſt, theils ſollen Andere in ihren Gefühlen nicht ſo ſich als feſten Mittelpunkt haben, ſondern vielmehr den, der ſich ſelbſt fühlt. Je mehr im Selbſtgefühl dieſe unendliche Bewegung ſich entfaltet, und mit ihm die Beziehung auf fremde Gefühle, deſto mehr iſt es negativ gegen dieſe, ſofern ſie Selbſtgefühl ſind, wie in der Eitelkeit, dem Hochmuth, der Einbildung, je mehr aber das Selbſtgefühl ſich in ſeine einfache Ruhe zuſammennimmt, deſto mehr läßt es das Selbſtgefühl Anderen gewähren, wie in der Selbſtliebe, dem Stolze, der Selbſtgenügſamkeit. In der Eigenliebe, dem Uebermuthe, dem Eigendünkel dagegen iſt das Selbſtgefühl zwar ebenſo einfach, aber zugleich auch einfache Verneinung des fremden Selbſtgefühls; ſo beſteht der Hochmuth darin, den Uebermuth zu ſpezifiziren, durch Wiederholung empfindlich zu machen.

Anm. Man zählt gewöhnlich in der Pſychologie noch manche andere Gefühle auf, äſthetiſche, moraliſche, religiöſe u. ſ. f. Dieß iſt nur ein Beweis davon, daß man nicht

Digitized by Google

weiß, was in die Psychologie gehört. Auf diese Weise wäre die Psychologie eine Sammlung aller möglichen Wissenschaften, weil sie ja doch als Wissenschaft auch diese Gefühle analysiren und daher von selbst die ganze Aesthetik u. s. f. geben müßte.

## §. 60.

### Der Wille.

Die Continuität des Selbstbewußtseins ist im Selbstgefühl, aber als sistirt; auf diese Weise ist Ich rein in sich reflectirt, so hält es sich fest; aber es ist ebenso aufgehobne Reflexion, es verhält sich zu einem Gegenstande, in welchem es selbst, als Bewußtsein, seine Continuität als Selbstbewußtsein hat. Aber als Selbstbewußtsein ist es diese Continuität in ihm selbst; folglich ist Ich als Selbstbewußtsein von sich selbst different, seine Continuität ist durch die Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand gehemmt, an ihm stoßt sie sich, ohne weiter zu kommen. So entsteht der Wille als Streben, die durch die Beziehung auf einen Gegenstand gesezte Hemmung des Gangs des Selbstbewußtseins wegzuräumen, oder durch die Aufhebung der Differenz vom Gegenstande (welche als solche Hemmung des Selbstbewußtseins ist) den Fluß des Selbstbewußtseins zu beschleunigen.

Der Wille ist 1) Affect, sofern die Continuität des Selbstbewußtseins überhaupt, ohne eigentliche Fixirung des Gegenstands, durch das Bewußtsein eines Objects so gefördert oder gehemmt wird, daß diese Förderung oder Hemmung eben so ganz mit dem Bewußtsein des Objects zusammenfällt, wie sie ganz in das Selbstbewußtsein hereinfällt, in welchem das Bewußtsein des Objects verschwindet. Der Affect enthält das wesentliche Element des Willens, daß Ich im Bewußtsein eines Objects die Continuität des Selbstbewußtseins ist; er ist daher das Streben, das Object, so zu sagen, in das Ich hineinzuziehen, oder es von sich zu stoßen, beides, um das Selbstbewußtsein in Bewegung zu erhalten.

Digitized by Google

2) Der Wille fixirt einen Gegenstand als solchen; durch diesen fixirten Gegenstand ist die Continuität des Selbstbewußtseins unterbrochen; in ihm muß Ich sich selbst sezen, um überhaupt sich selbst zu sezen, und das Selbstbewußtsein in Fluß zu bringen; es ist ihm also um den Gegenstand als solchen zu thun, in ihm, ausser sich, will Ich sich selbst sezen. So ist der Wille Begehren. Der Begriff des Begehrens entwickelt sich durch Neigung, Hang und Leidenschaft, in welch lezterer Ich das beharrliche, sich gleich bleibende Aussersichsein des Selbstbewußtseins in dem Begehrten ist.

3) Der Wille ist Eigenwille. Der Wille tritt in Beziehung zu einem andern Willen, das Andere ist er selbst. Er ist daher das Streben, sich selbst in diesen Willen *als Willen* zu sezen, und so ist er Wille. — Ich ist als Streben, sich selbst in einem Andern zu sezen, nicht auf dieses Andre gerichtet; es strebt vielmehr, sich selbst als sich selbst zu sezen, der Wille will sich. In diesem Streben ist der Wille sich gegenständlich als Wille; denn er ist dieses Streben, weil es ein Anderes ist, in dem er sich sezen will; und weil er sich in ihm sezen will, sich als Wille will, ist das Andere nothwendig Wille. Aber der Eigenwille als solcher bringt es in der That nicht dazu, sich selbst im Andern als Wille zu sezen; denn als Anderer ist dieser dem Eigenwillen immer entgegengesezt; der Eigenwille aber strebt, allein Wille zu sein, und ist es doch nur, indem er sich auf andere Willen bezieht. Aus dem Widerspruch dieses Wechsels, sich selbst im Andern zu sezen, und wieder nicht, sondern sich zu sezen, und das Andere aufzuheben — aus dieser nie befriedigten Selbstsucht des Eigenwillens entspringt unmittelbar das Denken. Es darf nur im Regiren des Andern sein Sezen festgehalten werden, so ist der Widerspruch verschwunden; Ich sezt sich selbst nur, indem es sich als Anderes sezt. Die Sichselbstsezung des Ich und die Sezung des Andern ist vollkommen gleichgeworden; d. h. jene ist nicht die Aufhebung dieser, sondern ist als sie; die negative Tendenz gegen das Andere ist gänzlich zur positiven umgeschlagen. Mit dieser Veränderung ist Ich daher indem es im Andern sich selbst sezt,

Digitized by Google

ſich ſelbſt gleich im Andern; es iſt in ſich als Selbſtbewußtſein die Unruhe, der Wechſel der Bewegung, worin das Selbſtbewußtſein überhaupt iſt, aber dieſe Unruhe iſt zugleich im Andern ſich gegenſtändlich als ruhige Sichſelbſtgleichheit. Darin beſteht die Eigenthümlichkeit des Denkens. Im Denken vergißt man ſich ſelbſt in dem Gegenſtande, und doch hat man darin ſich als reines Selbſtbewußtſein; das Denken beſteht alſo darin, daß das Selbſtbewußtſein ſich gegenſtändlich iſt.

## §. 61.

### Das Denken.

Das Denken iſt das ſich gegenſtändliche Selbſtbewußtſein. Das Selbſtbewußtſein aber iſt Prozeß. Es iſt ſomit ſich als dieſer Prozeß gegenſtändlich. Dieſer Prozeß iſt zuerſt, wie er gegenſtändlich iſt, vielmehr Prozeß des Selbſtbewußtſeins als ſolchen. Es iſt als Selbſtbewußtſein Bewußtſein eines Andern, hebt aber dieſes in ſeinen Prozeß auf, und iſt ſofort ſich in dieſem Prozeſſe ſo gegenſtändlich, daß es ſeine Gegenſtändlichkeit, ſich ihr öffnend, und ſich in ſie verſenkend, immer wieder in den Organismus ſeines Selbſtbewußtſeins zurücknimmt. So iſt das Denken zuerſt Phantaſie. — Die Phantaſie iſt von der Einbildungskraft wohl zu unterſcheiden; der beſtimmte Unterſchied beſteht darin, daß ſie dem Selbſtbewußtſein angehört, und dieſes ſich in ihr gegenſtändlich wird. Die Bilder, welche die Phantaſie zu Einem Bilde verwebt, entſtehen von ſelbſt dadurch, daß, indem das Bewußtſein von vielen Gegenſtänden in das Selbſtbewußtſein und deſſen Gegenſtändlichkeit aufgenommen wird, das Bewußtſein des Einzelnen immer nur in der Totalität iſt; aber durch die Phantaſie wird ſofort dieſem Totalbewußtſein die Einheit des Selbſts eingepflanzt, woraus von ſelbſt folgt, daß ſie der Region des Selbſtbewußtſeins, ſomit dem Denken angehört. — Das Denken ſelbſt als ſolches geht immer von der Phantaſie aus; dieſe iſt immer die erſte Form des Denkens, ohne welche es ſelbſt als ſolches nicht möglich iſt.

Digitized by Google

Zweitens bildet das Denken, von der Phantasie ausgehend, die Sprache. Die Phantasie ist Bewußtsein vieler Gegenstände als Eines, wie dasselbe aus dem Selbstbewußtsein wiedergeboren ist; so sehr in ihr das Selbstbewußtsein seiner Gegenständlichkeit gegenübersteht, so sehr ist es mit derselben noch in der Form der Empfindung verschlungen. Dieses Verschlungensein löst sich in dem Worte, durch welches das Selbstbewußtsein als solches die Einheit des Bewußtseins vieler Gegenstände sich vindicirt. — Durch die Hemmung, Fixirung der Empfindung entsteht der Ton; in der Phantasie nun hat Ich sein Selbst im Bewußtsein vieler Gegenstände als einer Einheit, es empfindet sich in dieser Einheit; indem es nun sich selbst als diese Einheit festhält, ist die Empfindung der Phantasie als Einheit fixirt, so daß Ich in dieser Einheit sein Selbstbewußtsein hat; so tritt an die Stelle des Bildes, indem die Einheit der Empfindung als Einheit des Selbst (wodurch der Ton selbst sich zum Worte fixirt) festgehalten wird, das Wort. Die verschiedenen Wortformen sind nichts anderes als die Momente des Selbstbewußtseins selbst, die in ihnen als solche gegenständlich werden, wie diese nachher beim Denken als solchem näher znr Sprache kommen. So entsteht die Sprache als organische Verbindung dieser Wortformen. Mit der Entstehung der Sprache bilden sich die Vorstellungen; diese sind das Bewußtsein vieler Gegenstände als Einheit, sofern in demselben das Selbstbewußtsein sich gegenständlich ist.

Ist das Selbstbewußtsein im Bewußtsein von Vorstellungen (welche immer zugleich Worte sind) so sich gegenständlich, daß es die einzelne Vorstellung nicht für sich hat, sondern nur im Gesammtbewußtsein anderer, so entsteht das Gedächtniß. Die Sprache ist für sich selbst schon Gedächtniß, weil in ihr das Selbstbewußtsein sich als Bewußtsein von Gegenständen hat, womit dieses schon nicht für sich isolirt, sondern mit anderem Bewußtsein verknüpft ist. Das Gedächtniß ist daher nur die andere Seite der Sprache, sofern in ihr das Selbstbewußtsein als gegenständliche Continuität von Vorstellungen ist, sich als Zusammen

Digitized by Google

von Vorstellungen, und somit in der Form des Bewußtseins sich gegenständlich wird. — Wir können daher sagen, die Phantasie hat ihre Elemente in Sprache und Gedächtniß auseinander geschlagen; in jener hat sich das Element des Selbstbewußtseins als solchen gegen sein Verschlungensein mit der Gegenständlichkeit geltend gemacht, in diesem hat das Selbstbewußtsein den innern Reichthum, den es so sich gebildet, als Continuität von Vorstellungen als Bewußtsein vor sich.

Greift nun das Selbstbewußtsein als solches in diese seine Gegenständlichkeit, in deren Auffereinander es sich nicht als Selbst hat, wieder thätig ein, so daß es diesem Zusammen von Vorstellungen als Selbst sich gegenständlich ist, so entsteht drittens das Denken als solches. — Dieses selbst, so wie es an sich die Sprache bildet, hat dieselbe zur Voraussezung, hat aber auch Reproduktionen des Gedächtnisses zur Voraussezung, und ohne solche Reporduktionen, in welche das Selbst als solches das Selbst ihres Zusammenhangs, eingreift, gar nicht möglich. So ist es realisirt, daß das Selbstbewußtsein als solches sich gegenständlich ist.

Es kommt daher darauf an, daß das Selbstbewußtsein sich selbst zur Gegenständlichkeit realisire, sich ganz in die Gegenständlichkeit herausseze, um sich ganz in ihr zu haben. Es wird daher zuerst noch im Unterschiede von seiner Gegenständlichkeit sein; seine Objectivität ist ein Vieles, ein Mannigfaltiges; indem es in Beziehung auf dieses sich als Selbstbewußtsein realisirt (wie denn dieses Viele für das Ich nur ist, weil es schon das eine in sein Bewußtsein aufgenommen hat, von diesem fortgeeilt ist zu einem andern u. s. f., somit das Bewußtsein des Vielen mit dem Selbstbewußtsein zusammenfällt), so sezt es diese Objectivität als sich selbst gleich; das Viele als ein sich selbstgleiches aufzufassen ist Sache des Verstandes. Hiemit ist das Selbstbewußtsein sich gegenständlich als sich selbst gleich und so sich vorausgesezt; aber es ist thätig in Beziehung auf dieses Vorausgesezte, macht es zu seiner Gegenständlichkeit, indem es diese Sichselbstgleichheit des Gegenstands aufhebend, Unterschiede in ihr sezt, und sie aus die-

ſen Unterſchieden wiederherſtellt; dieß iſt das Geſchäft der Urtheilskraft. Es iſt daher das Selbſtbewußtſein in ſeiner Gegenſtändlichkeit eben ſo ſich ſelbſt gleich, als in eine Vielheit unterſchieden, und iſt ſich ganz gegenſtändlich, und in ſeiner Gegenſtändlichkeit ganz es ſelbſt. So iſt es Vernunft; für dieſe iſt der Gegenſtand in ſich unterſchiedne und ſich ſelbſt gleiche Totalität, er iſt daher die reine Gegenſtändlichkeit des Selbſtbewußtſeins.

Dieſer Begriff iſt der höchſte Begriff der Pſychologie, in welchem ſie ſich vollendet. Das Selbſtbewußtſein iſt nur wirkliches Selbſtbewußtſein, wenn es ſich (im Denken) gegenſtändlich iſt; hier erſt iſt es in der ihm eigenthümlichen Bewegung, welche zugleich Ruhe iſt; wäre es blos Bewegung, wie dieſe oben beſtimmt iſt, es würde in eine Unendlichkeit zerflieſſen, ohne einen feſten Haltpunkt, ohne Ich zu ſein; dieſen feſten Haltpunkt, die Ichheit in ſeinem Fluſſe, gewinnt es nur, indem es ſich gegenſtändlich iſt, denn nur dadurch iſt es in ſeiner Bewegung ſich ſelbſt gleich. Das Selbſtbewußtſein kommt nur zur Ruhe, indem es ſich in ſeinem Gegenſtande als Denken vergißt, aber es hat in dieſer Ruhe nicht ſich verloren, ſondern ſich als Ichheit befeſtigt. So ſehen wir hier aus dem Begriffe des Denkens, wie wir zur objectiven Realität gelangen werden. —

### Uebergang zur Logik und Metaphyſik.

Das ſich gegenſtändliche Selbſtbewußtſein iſt in der pſychologiſchen Beſtimmung der Vernunft noch die ſubjective Identität des Subjectiven und Objectiven, welche den Charakter der Pſychologie überhaupt ausmacht. Aber indem dieſe Identität ſich als Einheit des Ich und des Gegenſtands realiſirt hat, ſo iſt die unmittelbare Folge hievon die Trennung dieſer Einheit in eine ſubjective und eine gegenſtändliche, welche ſich entgegengeſezt ſind, aber auch ſich ergänzen. Das Selbſtbewußtſein iſt in ſeiner Gegenſtändlichkeit in ſich reflectirt; als ſo auf ſeine Gegenſtändlichkeit überhaupt ſich beziehend, aber aus ihr in ſich reflectirt, weiß es ſich als die weſentliche Form ſeiner Gegenſtändlichkeit —

Digitized by Google

so entsteht die Wissenschaft der Logik. Das Selbstbewußtsein ist aber ebenso sehr in seiner Gegenständlichkeit aufgehobne Reflexion in sich, und ist vollkommen gegenständliches Selbstbewußtsein, ohne irgend als Ich dagegen in sich reflectirt zu sein — so entsteht die Wissenschaft der Metaphysik. Auf diese Weise entzweien sich die Elemente des Ich, die in der Psychologie noch in ungetrennter Einheit sind, und aus der Psychologie entspringen zwei parallel laufende Wissenschaften.

## B. Die Logik.

Die Logik stellt dies reine Selbstbewußtsein dar als wesentliche Form seiner Gegenständlichkeit. Ist nemlich dasselbe aus seiner Gegenständlichkeit in sich reflectirt, und doch in Beziehung auf sie, so weiß es sich als die wesentliche Form derselben; so ist das Selbstbewußtsein formales Denken, und die Logik ist die Darstellung desselben als des formalen Denkens. Die Logik ist daher formale Logik. Aber sie wird hier in einem andern Sinn als solche aufgestellt, als gewöhnlich. Die gewöhnliche Logik, so sehr sie formal ist, hat doch das Aussehen einer blossen Sammlung der Functionen des Denkens, mit welchen das Selbstbewußtsein als solches selbst nichts zu thun hat. Daher werden die Denkgeseze, die sie voranstellt, und in denen der ganze Organismus der Wissenschaft schon implicite enthalten ist, traditionär aufgenommen, ohne daß sie abgeleitet werden. Geht man sofort von diesen Denkgesezen über zur Logik selbst, so weiß man gar nicht, warum sie vorangestellt sind; denn es findet zwischen ihnen und der Logik selbst kein inneres Verhältniß statt. Eben sowenig werden die weiteren Formen in der Logik abgeleitet; ihre Beweise stüzen sich immer auf Voraussezungen, deren Genesis selbst erst nachgewiesen sein sollte. Diesen Forderungen Genüge zu thun, ist aber nur dann möglich, wenn das Selbstbewußtsein es ist, welches in der Logik als die wesentliche Form seiner Gegenständlichkeit dargestellt wird. (Man vergleiche über diesen Begriff der Logik Hillebrand, Grundriß der Logik und Anthropologie.) Hie-



Digitized by Google

mit erſt wird die Logik, wie Kant verlangt, eine völlig aprioriſche Wiſſenſchaft.

Das formale Denken, das in der Logik dargeſtellt wird, bezieht ſich auf ein Object überhaupt; ſeine Formen ſind nicht das Object ſelbſt. Auf dieſe Weiſe iſt das Selbſtbewußtſein in ſeiner Gegenſtändlichkeit in ſich reflectirt.

Die Denkgeſeze ſind nichts anderes, als das Selbſtbewußtſein ſelbſt, ſeine Handlungen, ſofern dieſe die allgemeinen Formen ſeiner Gegenſtändlichkeit überhaupt ſind. Dieſe Handlungen, als Formen der Gegenſtändlichkeit des Selbſtbewußtſeins, ſind noch nicht zuſammengegangen in Eine Form; das Selbſtbewußtſein hat ſeine Momente als ebenſo viele Formen ſeiner Gegenſtändlichkeit. Sie enthalten es daher unmittelbar, daß ſie Handlungen des Bewußtſeins ſind. In den Denkgeſezen ſpricht es die Logik geradezu aus, daß ſie das Selbſtbewußtſein betrachtet als in ſeiner Gegenſtändlichkeit in ſich reflectirt. —

Das Selbſtbewußtſein iſt im Andern ſich ſelbſt gleich; indem es nicht ein Anderes, nicht ſich ungleich iſt; dieſe ſeine Handlung als Form ſeiner Gegenſtändlichkeit iſt das erſte Denkgeſez, A iſt A, indem es nicht non A iſt. Das Geſez der Identität und das Geſez des Widerſpruchs bilden zuſammen Ein Geſez; dieß ſieht man deutlich, ſobald man dieſe Geſeze in ihrem Urſprung als Acte des Selbſtbewußtſeins, welche die Formen ſeiner Gegenſtändlichkeit ſind, erkennt.

Zweitens iſt das Selbſtbewußtſein, in dem es ſich ſelbſt ſezt, zugleich ein Anderes, es ſezt ſich ſelbſt indem es ſich als Anderes ſezt, aber er ſezt ſich auf dieſe Weiſe ſelbſt, und indem es ein Anderes aufhebt. So entſteht, indem dieſe Handlung die Form ſeiner Gegenſtändlichkeit iſt, das zweite Geſez, das Geſez des ausgeſchloſſenen Dritten, A iſt b, indem es nicht non b iſt; wenn von einem Gegenſtande Etwas ausgeſagt wird, muß eben damit das reine Gegentheil dieſes Etwas von ihm ausgeſchloſſen werden.

Drittens ſezt Ich als Selbſtbewußtſein ſich ſelbſt, indem es ein Anderes als ſolches ſezt; dieſer Act als die Form ſeiner Ge-

Digitized by Google

genſtändlichkeit enthält das dritte Geſez, das Geſez des Grundes. B muß gedacht werden als geſezt durch A, und A muß gedacht werden als ſezend B. — Man ſieht leicht, daß dieſes Geſez die beiden erſten als ihre Einheit in ſich enthält.

Hiemit ſind die Denkgeſeze, von welchen die Logik ausgeht, als Acte des Selbſtbewußtſeins, welche die Formen ſeiner Gegenſtändlichkeit überhaupt ſind, abgeleitet.

Sollen nun dieſe Denkgeſeze in einem innern Verhältniß zum Organismus der Logik ſtehen, ſo iſt dieß nur dadurch möglich, daß das Selbſtbewußtſein in jeder dieſer Formen ſich ganz auszuführen und nach ſeiner Totalität ſich in ihr als Form ſeiner Gegenſtändlichkeit zu ſezen ſucht. Dadurch erſt entſtehen beſtimmte Formen des Denkens, in welchen ein Object gedacht iſt, wenn auch dieſe Formen als ſolche ſich nur auf ein Object überhaupt beziehen.

Der Gang der Logik kann daher kein anderer ſein, als das Selbſtbewußtſein in ſeiner Totalität als Form ſeiner Gegenſtändlichkeit zu ſezen, ſo daß es aus der Vollſtändigkeit ſeiner Gegenſtändlichkeit vollſtändig in ſich reflectirt iſt. Es läßt ſich leicht zeigen, daß die Bewegung des Kettenſchluſſes (ſofern er ebenſo wohl proſyllogiſtiſch, als epiſyllogiſtiſch iſt) die gegenſtändliche Form der Bewegung des Selbſtbewußtſeins in ihrer Totalität iſt. So entſpringt aus der Logik diejenige Wiſſenſchaft, welche man gewöhnlich der Logik als Methodenlehre beifügt, für uns aber das gemeinſame Reſultat der Logik und Metaphiſik als Eine Wiſſenſchaft iſt, in welche dieſe beide zuſammen gehen. Was mit dieſem Reſultate geſagt iſt, wird daher erſt ſpäter deutlich werden und wir gehen von der Logik zur Darſtellung der Hauptpunkte der Metaphyſik über.

## C. Metaphyſik.

### §. 62.

#### Begriff der Metaphyſik.

Logik und Metaphyſik ſind parallele Wiſſenſchaften. Während jene auf der Reflexion in ſich des Selbſtbewußtſeins in ſeiner

Digitized by Google

Gegenständlichkeit beruht, beruht dieſe auf der aufgehobnen Reflexion, ſomit auf der Gegenständlichkeit des Selbſtbewußtſeins als ſolcher. Mit dieſer Stellung der Metaphyſik zur Logik wird die Gegenständlichkeit des Denkens, auf welcher ſie beruht, in ihrem Urſprunge aus dem Selbſtbewußtſein ſelbſt feſtgehalten, es iſt die Reflexion in ſich, welche als aufgehobne zu dieſer Gegenständlichkeit wird. Das Sein, von dem die Metaphyſik ausgeht, wird daher nicht unmittelbar aufgenommen, ſondern es iſt für uns als aufgehobne Reflexion in ſich des Selbſtbewußtſeins, weiſt ſomit auf dieſe Reflexion, ſofern dieſe ſich in ihm aufhebt, als ſeinen Urſprung zurück. Eben darin gewinnt die Logik eine eigenthümliche Bedeutung; ſie geht der Metaphyſik als der idealiſtiſche Act zur Seite, durch welchen das Sein der Metaphyſik iſt. — Die Metaphyſik iſt das reine gegenſtändliche Denken als ſolches, ohne daß Ich aus dieſer Gegenständlichkeit gegen ſie ſich in ſich reflectirt. Das metaphyſiſche Denken iſt daher nicht ein formales Denken, ſondern Denken, das in ſich ſelbſt Sein iſt; es iſt alſo ein reales Denken. Dieſe Realität iſt aber nicht eine vom Ich unterſchiedne, ſomit angeſchaute, denn ſonſt müßte Ich gegen ſie in ſich reflectirt ſein. Das metaphyſiſche Denken geht daher nicht aus dem Ich hinaus, ſondern Ich iſt in ihm rein es ſelber, ſofern es im Andern die reine Gleichheit mit ſich iſt; die Gegenständlichkeit der Metaphyſik iſt Ich ſelbſt als das im Andern ſich ſelbſt gleiche, ſo daß jede Spur von Ungleichheit des Ich und des Andern verſchwunden iſt. Die Realität, mit der ſich die Metaphyſik beſchäftigt, iſt daher die Realität, die das Selbſtbewußtſein als denkendes ſich ſelbſt gibt, ſie iſt nur gedachte Realität. Wir müſſen alſo von der Gegenſtändlichkeit des metaphyſiſchen Denkens jede Handlung des Ich in Beziehung auf ſie gänzlich entfernen; ſie iſt ſchlechthin nicht aufzuheben, indem das Ich im Andern rein ſich ſelber gleich iſt, zur reinen Gleichheit zuſammengeht, begibt es ſich aller Gewalt über dieſe Gegenſtändlichkeit, zu welcher es aus ſich ſelbſt wird; ſie iſt vollkommen feſt gegen jeden Verſuch des Ich, ſie aufzuheben; ſie iſt geſezt als nicht aufzuhebend, ſie iſt eine

Digitized by Google

Sezung, welche nicht zurückgenommen werden darf. So wie die Metaphysik auf diese Weise es nicht mit Handlungen des Ich zu thun hat, welche als solche die Realität erzeugen sollen, so müßen wir auch von ihrer Gegenständlichkeit jede Vorstellung des Gegebenseins gänzlich entfernen, denn dieselbe ist nur, sofern sie aus dem Selbstbewußtsein, indem dieses als Denkendes in seinem Andern rein sich selber gleich ist, folgt; die Metaphysik darf daher auf keine Weise vom Gegebnen ausgehen, so wie sie es mit einem solchen überall nicht zu thun hat.

Ist auf diese Weise Ich selbst zur Gegenständlichkeit geworden, und so das metaphysische Denken entstanden, so wird in dieser Gegenständlichkeit selbst das Ich sich regen müssen, diese selbst wird aus sich zur Reflexion in sich fortschreiten. Das Sein in seiner Reflexion in sich und in Anderes als Sein, als sich selbst gleich, wird dargestellt in der Ontologie. Dasselbe als Reflexion in sich, die aufgehoben ist in der Reflexion in Anderes, und sich gegen diese festzuhalten sucht, gibt die Lehre vom Ding oder die Eidologie. Ist die Gegenständlichkeit in ihrer Reflexion in sich und in Anderes in der Unterscheidung und Entzweiung dieser Momente sich selbst gleich, so entsteht die Lehre von der Ursache und Wirkung, die Monadologie. — Mit dieser Eintheilung weisen wir die Metaphysik in bestimmte Gränzen. Keine Wissenschaft hat ihre Grenzen so willkürlich erweitert, als es die Metaphysik gethan hat. Was wurde früher nicht Alles in ihr verhandelt? Die Entscheidung der wichtigsten Fragen, die Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit wurde vor ihr Forum gewiesen. Dabei war sie doch die Wissenschaft der Prinzipien des Seienden. Hätte man über diesen Begriff nachgedacht, so hätte man wohl bemerken müssen, daß in derselben nicht von Begriffen die Rede sein könne, welche dem Selbstbewußtsein als solchem angehören, und ebenso wenig hätte man die Betrachtung der gegebnen Realitäten in sie aufnehmen können. — Die Metaphysik aber mit der Logik zu identifiziren, wie von Hegel geschieht, hebt geradezu den Idealismus auf, durch welchen erst die Metaphysik Gegen-

Digitized by Google

ſtändlichkeit des Denkens iſt; wir ſtehen damit unmittelbar in einem gegenſtändlichen Denken, ohne zu wiſſen, wie wir dazu gekommen ſind.

## I. Ontologie, oder die Lehre vom Sein.

Wir müſſen die Gegenſtändlichkeit, als welche das Denken iſt, rein denken, d. h. ſo, daß ſie nicht wieder aufgehoben wird. Es kommt darauf an, was hiemit geſagt wird. Fürs Erſte iſt dieſelbe nicht als geſezt durch das Ich; denn es iſt klar, daß ſie damit nicht blos durchs Denken zurückgenommen werden könnte, ſondern müßte; weil, wenn ſie wäre als durch das Ich geſezt, das Ich nothwendig aus ihr in ſich zurückginge, d. h. ſeine Gegenſtändlichkeit aufhöbe. Sie iſt alſo unmittelbar. Aber ſie iſt damit geſezt als nicht geſezt durch das Ich, d. h. die Gegenſtändlichkeit des Denkens, die hier als reine auftritt, iſt dadurch, daß das Ich ſeine Reflexion in ſich aufhebt. Sie iſt alſo ein Act des Denkens, aber ein ſolcher, in welchem es ſich als ſelbſtbewußtes aufhebt, und ſo zum Gegenſtande wird. Sie iſt derjenige Act des Ich, durch welchen es ſich als Selbſtbewußtſein rein gegenſtändlich wird. Sie iſt alſo der Act des Denkens ſchlechtweg. Das Selbſtbewußtſein als Denken hebt die Vielheit der Akte, in welchen das Andere wiederholt aufgehoben und geſezt und wieder aufgehoben wird u. ſ. f., dadurch auf, daß das Ich im Andern ſo ſich ſelbſt gleich (nicht immer wieder ungleich) iſt, daß Ich und das Andere in Einem die Beſtimmung haben, das Sichſelbſtgleiche zu ſein. Dieſes Sichſelbſtgleiche iſt das identiſche, völlig ruhige Reſultat der Bewegung des Selbſtbewußtſeins. Der Begriff, der ſo entſteht, iſt der Begriff des Sein.

Es wäre vollkommen unrichtig, den Begriff des Abſoluten (Gottes) mit dem Begriff des Seins zu identifiziren. Dieß hat die ältere Schule gethan, indem ſie Gott beſtimmte als Identität der Eſſenz und Exiſtenz. Allein der Begriff Gottes entſteht nur, wenn das Ich ſelbſt geſezt iſt, indem die Realität geſezt wird.

Digitized by Google

Dieſen Unterſchied überſah man, weil man dem Begriff des Seins dogmatiſch Realität beilegte, und ſomit von der Frage keine Ahnung hatte, ob das Sein geſezt iſt durch Aufhören der Handlung des Ich oder mit dieſer, und deßhalb nicht bemerkte, daß lezterem erſt wahrhafte Realität zukommt, oder daß dort erſt, hier aber noch nicht, Ich wirklich aus ſich heraustritt.

## §. 63.

### Die Qualität.

Das Sein iſt zuerſt das Quale; nicht blos τὸ τί ἐστι, ſondern das τὸ τί ἦν εἶναι, d. h. nicht das Etwas, ſondern das Was, deſſen Exiſtenz die Eſſenz ſelbſt iſt, ohne von ihr verſchieden zu ſein. Das Quale, ſchlechthin gedacht, iſt daher auch zu unterſcheiden, von dem ποιόν, denn ein ſolches iſt nur als Beſtimmung eines Etwas. Wenn man fragt, was iſt das Sein, ſo kann keine andere Antwort gegeben werden, als: das Sein und das, was es iſt, iſt ſchlechthin identiſch. Aber woher denn jene Frage? Iſt ſie überhaupt nothwendig? Sucht ſie nicht eine Trennung im Sein zu machen, welche doch vermöge des Begriffs des Sein völlig unſtatthaft iſt? Allerdings macht ſie eine ſolche Trennung. Weil alſo jene Frage ſich uns ſo unwillkürlich aufdringt, ſcheint dieſe Trennung nothwendig, und der Begriff des Sein ſomit zurückgenommen werden zu müſſen.

Das Sein iſt das reine Sichſelbſtgleiche, die reine Identität. Dieſer Begriff ſteht als Anfang feſt. — Aber das Ich, das ſich in ihm verſteckt hat, wird heraustreten, wird ſich zeigen müſſen. Es iſt ſich ſelbſt gleich, indem es ein Anderes iſt, und dieſes in ſeine Gleichheit aufhebt. Hier ſehen wir die Unwillkürlichkeit jener Frage nach einem Was des Sein in ihrem Urſprunge; das Sichſelbſtgleiche ſoll nicht blos dieſes ſein, ſondern ſich ungleich, es ſoll ein Anderes ſein, in dem es ſich ſelbſt gleich iſt. Dieſes Andere meinen wir, indem wir fragen, was das Sein ſei. Darum lautet die erſte Antwort auf dieſe Frage, daß ſie, wenn der Begriff rein gehalten werden ſoll, gar nicht zu machen ſei. Auf dieſe Weiſe iſt das Sein das reine

Digitized by Google

Quale ſelbſt. Dieſe Definition beruht auf einer Abweiſung jener Frage; das Andere, das ſie verlangt, iſt gar nicht, ſondern das Sein iſt rein es ſelbſt. Allein die Frage, einmal aufgeregt, läßt ſich nicht mehr zurückweiſen. Sein iſt nicht mehr rein, was es iſt; es iſt es ſelbſt, nur indem es nicht ein Anderes iſt, und ſo ein beſtimmtes in ſich reflectirtes Sein. So iſt das Sein Etwas; Aber das Sein als Etwas, weil es darin ebenſo ſehr als Anderes iſt, als das aufgehobne Andere, iſt ein Anderes, und wieder ein Anderes, in welchen es ſeine Sichſelbſtgleichheit im Andern wiederholt. Dieſe ſo in ſich reflectirte, von Andern unterſchiedne, und in Vielem ſich darſtellende Sichſelbſtgleichheit iſt das Weſen. — Die Frage, was Etwas ſei, iſt ebenſo natürlich, als die, was das Sein ſei. Sie iſt natürlich deßhalb, weil ein Etwas ſelbſt fordert, daß mehrere Beſtimmungen von ihm angegeben werden; dieß folgt aber unmittelbar, wie gezeigt, aus dem Begriff des Etwas. Die Antwort folgt ebenſo unmittelbar aus dieſem Begriffe; das Etwas als Eines und Sichſelbſtgleiches in ſeinen Beſtimmtheiten iſt Weſen, das Sein, welches, was es iſt, geſezt, und wieder in ſich zurückgenommen und ſich gleich gemacht hat, — die οὐσία des Ariſtoteles, welche wir eben ſo wohl von dem τί ἐστι, dem Etwas als dem τὸ τί ἦν εἶναι, dem reinen Quale unterſcheiden müſſen. — Es liegt zwar im Ausdruck Weſen, daß es in ſich reflectirtes Sein iſt; aber das Weſen ſelbſt beſteht nicht in dieſer Reflexion, ſomit in der Trennung und dem Gegenſaz des Sichſelbſtgleichen und des Andern, ſondern gerade im Verſchwinden dieſer Trennung, welches unmittelbar aus dem bezeichneten Wechſel hervorgeht. Das Weſen fällt daher ganz unter den Begriff des Seins. Wenn ich vom Weſen einer Sache rede, ſo ſpreche ich von derſelben als einer ſolchen, welche in ihren verſchiedenen Beſtimmungen Eines iſt, nicht aber davon, daß ſie in ihren verſchiedenen Beſtimmungen ungleich, nicht Eines iſt.

(Wenn wir wollen, können wir die deutſche Sprache als Beleg dafür anführen, daß das Was und das Weſen zum Sein

Digitized by Google

gehören; denn das Imperfect und Perfect von Sein ist von diesen Formen, oder umgekehrt diese von jenen abgeleitet.)

## §. 64.

### Die Quantität.

Das Sein ist Quantität. Denn das Wesen ist das Sichselbstgleiche in vielem Andern; wird das Sichselbstgleiche als solches und als das Gleiche mit einem Andern in jedem der Vielen gesezt, so daß das Sein unendliche Mal das Sichselbstgleiche ist in Einem und einem Andern u. s. f. ins Unendliche, in jedem Einzelnen und in Allen zusammen sich selbst gleich ist, so ist es Quantität. Diese ist somit die unendlich wiederholte Qualität. Um ihren Begriff genau zu fassen, muß wohl bemerkt werden, daß die Quantität eine Unendlichkeit ist, in welcher jeder einzelne Theil nicht für sich, sondern immer nur durch einen andern u. s. f. gesezt, und die Totalität der Theile daher eben so die Voraussezung jedes einzelnen ist, wie sie nur in diesen ihre Existenz hat. Dieser Widerspruch löst sich nur durch den bestimmten Begriff des Sichselbstgleichen. Das Sichselbstgleiche, wie es sich aus dem Wesen ergibt, ist als nicht ein Anderes das Sichselbstgleiche im Andern; auf diese Weise ist jeder Punkt der Quantität ursprünglich nicht als dieser einzelne, sondern nur als in einem andern, und dabei doch dieser Punkt. Im bestimmten Begriff des Sichselbstgleichen sind diese beiden Elemente ursprünglich vereinigt, so daß jeder einzelne Theil nicht dieser wäre, ohne in einem andern zu sein, und nicht in einem andern wäre, ohne dieser zu sein. Darum ist die Totalität der Theile die Voraussezung der einzelnen, und ist doch nur als diese. — Wie man von selbst sieht, ist aus dem Begriff der Quantität jeder Begriff der Bewegung, der Anziehung und Abstoßung, des Flusses, gänzlich zu entfernen, denn nur dadurch sind die Vielen Andern, daß sie in einander sind; dieß Ineinander ist schlechtweg fertig; es ist die vollkommene Ruhe des Sein, das im Andern rein sich selbst gleich ist, und die unendliche Sezung dieses Sein ist noch nicht in der

Digitized by Google

Form der Wiederholung, welche, indem sie die Ungleichheit zugleich sezte, Bewegung wäre, sondern in der Form des Sein, d. h. das Sichselbstgleiche ist ein Anderes, und darin als Anderes sich selbst gleich u. s. f. ins Unendliche. Auf diese Weise sind die Vielen, in denen Ein und dasselbe als Quantität ist, auf gleiche Weise in und ausser einander. Um den Begriff der Quantität zu fassen, kommt es daher nur darauf an, die Theile desselben (womit eben dieser Begriff des Theils seine Correction erhält), als sichselbstgleiche zu fassen; in diesem Begriffe sind sie ursprünglich eben so in einander wie ausser einander. Denn das Sichselbstgleiche ist im Andern das Sichselbstgleiche, es ist daher das Sein, das unendlich vieles ist.

So gut wir aber beim Sein haben fragen müssen, was es sei, so gut müssen wir bei der Quantität fragen, wie vieles sie sei? Und diese Frage entspringt, wie dort, so auch hier aus der Trennung des Sichselbstgleichen und des Andern, so daß einerseits die vielen Andern sich zersplittern, andrerseits das Sichselbstgleiche, das in ihnen ist, Anderes von sich ausschließt. Beides gehört wesentlich zusammen, und indem ich frage, wie viel?, so verschwindet die Continuität der Größe überhaupt; es entsteht eine bestimmte Größe, das Quantum, welches, wie es einem andern gegenübersteht, auch in ihm selbst in aussereinanderseiende Viele zerfällt. Diese Größe muß vorerst ihre reine Isolirung sezen, welches im Begriffe des Grades geschieht, sodann die Beziehung auf andere Größen in der Form des Uebergehens darstellen (quantitative Unendlichkeit), woraus sich drittens das Verhältniß der Quanta als Quantum ergibt. Hieraus wird sich der Begriff des Maaßes ergeben, als Einheit der Quantität und des Quantums; es wird die continuelle Sichselbstgleichheit im Andern, worauf der Begriff der Quantität beruht, so gesezt, daß sie fort und fort im Andern verfließend, zugleich einfaches Sichselbstgleiches ist. Auf diese Weise ist die Einheit der Quantität und des Quantums qualitatives Quantum. Die reine Continuität (in der Quantität) ist im Quantum so wiederhergestellt, daß das Sein

Digitized by Google

in deſſen Vielheit als einfach ſichſelbſtgleich und damit Qualität iſt. Es iſt ſomit geſezt, daß das Andere, ſofern es Anderes nnd wieder Anderes iſt, aus dem Sichſelbſtgleichen ſelbſt ſeinen Urſprung nimmt; dieſes iſt es als ſolches, welches ſich in der Menge darſtellt, während in der Quantität dieſer Urſprung noch nicht geſezt iſt. — Wir haben daher gewiß Recht, das Maaß ſelbſt noch unter die Quantität zu ſtellen, denn das Maaß iſt nur als Einheit der Quantität und des Quantums qualitatives Quantum; es iſt in ihm die Bewegung der Quantität ſelbſt, das Entſpringen des Andern aus dem Sichſelbſtgleichen als ſolches geſezt, wodurch die Quantität Quantum iſt; und hieraus folgt die Qualität des Quantums. —

Das Maaß kann ſeinem Begriffe nach in ſeiner Entwicklung nur darauf ausgehen, das Sein als Sichſelbſtgleiches in Beziehung zu ſezen zu einem Andern, ſo daß es, zugleich geſezt mit dieſem und unterſchieden von ihm, doch, was es iſt, nur in dieſer Beziehung iſt.

## §. 65.

### Die Relation.

Das Sichſelbſtgleiche iſt daher an ſich nur als Reflexion in ſich aus dem Andern, welche zugleich ſich zu dem Andern aufhebt. Aber ſtatt daß beide nur in dieſem Thun ſind, und als ſolche geſezt, ſind ſie unmittelbar, denn ſie ſind als unterſchieden zugleich; und nur gleichſam unwillkürlich ſtellt ſich jener Proceß als bloße Relation dar, d. h. als Beziehung des Sichſelbſtgleichen und des Andern, in welcher ſie zugleich unmittelbar ſind, ſo daß die Beziehung an ſich das Sein zwar erſt als das ſezt, was es iſt, das Sichſelbſtgleiche nur iſt als in ſich reflectirt, und das Andere nur iſt, indem das Sichſelbſtgleiche ſich zum Andern macht, aber vielmehr beide gegeneinander ſelbſtändig und unmittelbar ſind. Es iſt klar, daß, wenn wir nur das Leztere feſthalten, jede Beziehung unmöglich iſt, und daß die Relativität des Seins in Wahrheit nur als jener Prozeß denkbar iſt.

Digitized by Google

Es folgt aber aus der Selbständigkeit des Sichselbstgleichen und des Andern, in welcher dieser Prozeß nicht als solcher gesezt ist, daß die Relation noch ganz unter den Begriff des Seins gestellt werden muß. Denn das Sein beruht darauf, daß das Sichselbstgleiche unmittelbar als solches ist und daher seine Beziehung zum Andern von ihm nur sagt, was es als unmittelbar Sichselbstgleiches ist. Aus diesem Begriffe der Relation folgt zugleich ihre Eintheilung; es wird nemlich darauf ankommen, in wie weit das Sichselbstgleiche als solches in der Beziehung zu Anderem in seiner Unmittelbarkeit zugleich vermittelt ist.

Im Resultate der Relation hebt sich daher die Unmittelbarkeit des Sichselbstgleichen in seiner Relativität auf; es *ist schlechthin* es selbst, nur indem es nicht es selbst, sondern das Andere ist; aber es ist eben darum nicht sich selbst gleich im Andern, sondern es ist eben nur es selbst, indem es nicht das Andere ist; denn indem es das Andere ist, ist es in diesem ebenso nicht es selbst, u. s. f. Das Sein endigt auf diese Weise in dem reinen Widerspruch, in der reinen Zerreissung seiner Momente.

Aber aus dieser Zerreissung entspringt unmittelbar eine neue Einheit. Denn was in diesem Prozeß gesezt wird, ist nichts anderes, als daß das Sichselbstgleiche ebenso einfach in sich reflectirt ist, als es in dem Wechsel eines zu sein und nicht ein anderes, und doch ein anderes zu sein u. s. f. hinabsinkt, so daß es in allen zusammen einfach in sich reflectirt ist. Dieß ist der Begriff des Dings.

Mit diesem Begriffe erst haben wir die Sphäre des Seins verlassen; denn in ihm erst ist das Sichselbstgleiche als in sich reflectirt und somit als sich ungleich in seiner Beziehung zum Anderen gesezt.

## II. Die Lehre vom Dinge, oder die Eidologie.

Der zweite Theil der Metaphysik ist die Lehre vom Ding. Ich nenne denselben die Eidologie. Das platonische εἶδος nemlich enthält nichts anderes als das Ding in der Form des

Digitized by Google

Gedankens; es ist nichts anderes als der metaphysische Begriff des Dings selbst. Irgend ein Gegenstand wird unter den Begriff des Dings überhaupt gestellt, und eben daher die reinen Begriffe, die hiebei zur Sprache kommen, obwohl für sich betrachtet, doch zugleich durch den Begriff der Theilnahme auf ein Existirendes bezogen. Das platonische εἶδος enthält daher das Ding nicht, wie es gegeben, sondern als ursprünglichen Begriff. Wenn wir also das Wort Idee in die Grenzen, die ihm durch seinen ursprünglichen Gebrauch angewiesen sind, wieder zurückführen wollen, so wird die Lehre vom Ding die Lehre von den Ideen sein. (Es wird nüzlich sein, nicht mehr von einer Idee zu sprechen, welche schlechthin die Idee ist; denn, wenn man lehrt, daß die Idee sich sich selbst gegenüberstelle u. s. f., so liegt die Bemerkung sehr nahe daß, wenn dieser Prozeß die ganze Philosophie ausmachen soll, diese Philosophie zu sehr Metaphysik, d. h. gegenständliches Denken sei; und das Ich erhebt sich gegen eine solche Idee, um sich in ihr zu haben, und an die Stelle dieses Schattens seiner selbst seine lebendige Kraft zu sezen. Ebendaher kennt diese Philosophie nicht die nothwendige Trennung der Logik und Metaphysik; denn für uns ist das Denken wesentlich zugleich als selbstbewußtes, oder als das Selbstbewußtsein selbst gesezt. Auf diesem wichtigen Begriffe, auf der Negation eines nur gegenständlichen Denkens beruht die gemachte Trennung; eben daher beruht auf dieser Trennung die Philosophie selbst, welche gerade darin besteht, das gegenständliche Denken in seinem Ursprung aus dem Ich (als Selbstbewußtsein) zu erfassen, und damit das Denken als Act des selbstbewußten Ich (im strengen Sinn) wiederherzustellen.)

## §. 66.

### Das Ding und seine Eigenschaften.

Das Ding muß seinem Begriffe gemäß darauf ausgehen, seine Reflexion in sich als solche zu sezen im Zusammen der Vielen. Es ist nicht im Einzelnen derselben in sich reflectirt, sondern in ihrem Zusammen. Aber es ist nicht im Zusammen in sich

Digitized by Google

reflectirt, wenn es nicht im Einzelnen in ſich reflectirt iſt, und umgekehrt. Folglich muß ein Begriff gefunden werden, in welchem dieſe beiden Elemente in Eines geſezt ſind. Die Auffindung dieſes Begriffs iſt die Entwicklung des Dings. Sie geht daher durch drei Momente. So iſt das Ding zuerſt in ſich reflectirt im Einzelnen der Vielen, alſo in jedem derſelben; aber es iſt darin eben ſo einfach in ſich reflectirt in ihrem Zuſammen, ſo iſt es nur einerſeits ein einfaches Sichſelbſtgleiches, andererſeits ein Vieles, deren jedes hiemit eben ſo ſelbſtändig iſt. Das Ding und ſeine Eigenſchaften. Der Fehler dieſes Begriffs beſteht darin, daß die Vielen nicht an ihnen ſelbſt im Verhältniß zu einander blos geſezte ſind, und jedes für ſich auf das Ding bezogen wird.

## §. 67.

### Das Ganze und ſeine Theile.

Die Einheit und Vielheit ſo auseinandergetreten, iſt jene nur als Zuſammen der Vielen, und dieſe ſelbſt ſind viele nur in dieſem Zuſammen, das Ganze und ſeine Theile. Hier treten die Vielen ſelbſt in Beziehung zu einander, und nur in dieſer Beziehung (der Theile) iſt das Ding als Einheit, in ſich reflectirt, es iſt daher in ſeiner Einheit geſezt als Zuſammen des Vielen. Es ſind alſo die Theile als Theile in weſentlicher Beziehung zu einander, d. h. ſie ſind an ſich nur als geſezt durch einander und ſo das Ganze, aber dieſe Beziehung fällt doch nur in ihr Zuſammen, in das Ganze, nicht jedes an und für ſich ſelbſt iſt bezogen auf die Andern. Indem ſie nur in ihrem Zuſammen auf einander bezogen ſind, ſo hören ſie darin auf, einzelne Theile zu ſein. Aber ihr Zuſammen iſt nur ihre gegenſeitige Beziehung; folglich hört damit das Zuſammen ſelbſt auf. Das Aufhören des Zuſammen iſt aber auch das Eintreten der Beziehung der Theile als Theile auf einander, aber dieſe verſchwindet als ſolche, ſie ſind nur in ihrem Zuſammen auf einander bezogen, u. ſ. f. Das Reſultat dieſes Widerſpruchs iſt daher, daß jedes

Digitized by Google

der Elemente, das Zuſammen und die Beziehung der Einzelnen auf einander, an ihm ſelbſt die Einheit mit dem andern iſt, d. h. das Ding iſt in dem gegenſeitigen Geſeztſein der Vielen durch einander, und iſt darin zugleich die ruhige Reflexion in ſich, welche ebenſo im Einzelnen wie in ihrem Zuſammen iſt.

## §. 68.

### Die Subſtanz und der Wechſel der Accidenzien (die Veränderung).

Die Subſtanz iſt Reflexion in ſich im Einzelnen der Vielen, indem ſie es in ihnen zuſammen iſt; dieſe ſind daher nur als in ihr geſezt. Sie iſt es aber nur in ihrem Zuſammen, indem von den Vielen ſelbſt jedes nur iſt, als durch das andere geſezt, und ſomit auch ſie ſezend. Und umgekehrt ſind dieſe ſo durch einander geſezt, nur indem ſie die Eine Reflexion in ſich des Dings als Subſtanz ſind. Dieß iſt der vollſtändige Begriff der Subſtanz.

Das Sichſelbſtgleiche iſt ſomit in einem Andern in ſich reflectirt, indem es in einem zweiten in ſich reflectirt iſt; keines iſt das erſte, mit dem angefangen würde, ſondern das Ding iſt in einem Einzelnen in ſich reflectirt, nur indem es in allen zuſammen in ſich reflectirt iſt. Dadurch alſo, daß die Subſtanz ſich ſelbſt gleich und in ſich reflectirt iſt, iſt ſie ein Anderes; aber in dieſem Einzelnen würde ſie aufhören, in ſich reflectirt zu ſein; ſie iſt es daher in demſelben nur, oder dieſes Einzelne iſt nur durch die in ſich reflectirte Sichſelbſtgleichheit der Subſtanz, indem ſie es in vielen zugleich iſt. So iſt die Subſtanz das Eine ſich ſelbſt gleiche Beſtehen der Accidenzien, und in dieſem Beſtehen ſind ſie durch einander. Aber die Accidenzen ſind nicht blos in dieſem Beſtehen durch einander, ſondern ſie ſind an ihnen ſelbſt der Wechſel, durch einander zu ſein. Das Entſtehen der Accidenzien aus der Subſtanz iſt zugleich ein gegenſeitiges Entſtehen der Accidenzien aus einander; die eine iſt als Entſtehen der andern, d. h. jede einzelne vergeht entſtehend, und entſteht vergehend; und die Accidenzien ſind die reine Veränderung. In dieſem gegenſeitigen Sich-



Digitized by Google

verdrängen und Sichhervorrufen aber ist ebensosehr die Substanz als das beharrende Bestehen, und dieses Bestehen selbst ist in diesem Wechsel. — So ist es entwickelt, daß jedes der Elemente, das Zusammen und die Beziehung der Einzelnen auf einander, an ihm selbst die Einheit mit dem Andern ist.

Es ist somit das in sich reflectirte Sichselbstgleiche durch sich das Andere. Dieß ist das einfache Resultat des Wechsels der Veränderung. In diesem Resultat geht der Wechsel selbst nicht verloren. Das in sich reflectirte Sichselbstgleiche ist immer dieses und ein anderes u. s. f., daß es dieß als in sich reflectirt ist, ist gerade die Folge des vorhergehenden Begriffs; indem es nun als in sich reflectirtes ein Anderes aufhebend ein Anderes sezt u. s. f., und so vieles ist, wird damit das Aufheben selbst aufgehoben, und das Insichreflectirte ist im Andern als solchem sich selbst gleich, es hat dasselbe gesezt, und ist in ihm gesezt. So entsteht der Begriff der Ursache und Wirkung. — Die Ursache ist daher für sich eine vielfache Thätigkeit, welche in der Wirkung zu einer einfachen sich zusammennimmt.

## III. Die Lehre von der Ursache und Wirkung, oder die Monadologie.

Ich nenne diesen dritten (und lezten) Haupttheil der Metaphysik — Monadologie, nicht als ob ich in demselben blos eine neue Auflage der Leibniz'schen Monadologie zu geben beabsichtigte, sondern weil der Begriff der Monade, wie ihn Leibniz aufstellte, nichts anderes ist, als der metaphysische Begriff der Ursache, oder Ursache ist, nicht sofern dieser Begriff gegeben, sondern ursprünglicher Begriff ist. Eine nähere Veranlassung, diesem Theil den genannten Titel zu geben, kann man im Verhältniß der Leibniz'schen Monade und Spinozistischen Substanz finden. Uebrigens ist bekannt, daß für Leibniz die Monade selbst Ursache ist nur als vielfache Thätigkeit. Sie ist so, wie er selbst sagt, Ich, aber

Digitized by Google

zugleich als gegenständlich, die Substanz als Kraft, als Thätigkeit, somit die Ursache als metaphysischer Begriff.

Es folgt aus dem Begriffe der Ursache, daß sie, indem sie zuerst im Produkte erlischt, darauf ausgehen muß, sich in der Wirkung als thätig zu sezen. Es muß vereinigt werden, daß die Ursache thätig ist, indem sie zum Produkte, der Wirkung erlischt. Daraus ergibt sich die Eintheilung der Monadologie.

## §. 69.

### Die Bedingungen und das Bedingte.

Die Ursache erlischt in der Wirkung, d. h. die vielfache Thätigkeit, die sie ist, verschwindet als Thätigkeit in der einfachen, in welcher sie Wirkung ist. Die vielfache Thätigkeit ist daher nicht als Eine in der einfachen, sie zerfällt damit selbst in ein Vielfaches, durch welches in seinem Zusammen ein Einfaches ist — die Bedingungen und das Bedingte. Jene für sich betrachtet sind die Möglichkeit des leztern vermittelst einer die Bedingungen ins Spiel sezenden Thätigkeit als eigentlicher Ursache und dieses ist das Mögliche; dieses ist wirklich, so fern es durch die Bedingungen gesezt ist; nothwendig, sofern die Bedingungen selbst in ihrem Zusammen Ursache des Bedingten sind, und doch zugleich diese Ursache als thätige von den Bedingungen verschieden ist. In diesem Begriffe zeigt sich also wieder das Ding, aber in veränderter Form, ganz gemäß dem angegebnen Unterschiede zwischen der Eidologie und Monadologie, denn es ist bedingt, es ist erst als gesezt durch gewisse Thätigkeiten.

## §. 70.

### Die Wechselwirkung.

In der Nothwendigkeit ist die Ursache ebenso sehr Eins mit den Bedingungen, als von ihnen getrennt; es sind also zwei Ursachen vorhanden, von denen die eine durch die andere, und somit eine der andern Wirkung ist. So entsteht der Begriff der Wechselwirkung. Die Ursache wirkt nur, indem sie im Verhältniß zu



Digitized by Google

einer andern Urſache leidend iſt, was ebenſo von dieſer in Beziehung auf die erſte gilt. Dieß Verhältniß der Wechſelwirkung beruht allein darauf, daß die Urſache thätig iſt nur als vielfache Thätigkeit, und nur als einfache, und doch Urſache iſt als Einheit von beiden. Weil die Urſache als die Einheit der beiden Elemente iſt, und doch nur als Eine, ſo ergeben ſich zwei Urſachen, welche an ſich Eine ſind, und ſo in Wechſelwirkung treten. Das Wirken der Urſache wechſelt; ſie wirkt als einfache Thätigkeit, ſo iſt durch dieſe die vielfache ins Spiel geſezt; aber vielmehr liegt die Wirkſamkeit der Urſache in dieſer, und jene iſt durch dieſe ins Spiel geſezt. Jede Form des Wirkens iſt zugleich, indem ſie nur eine iſt, die Totalität — Urſache; die Urſache *iſt* aber nur Urſache in der einen Form, alſo ſind zwei Urſachen, die *an* ſich nur eine ſind. —

Es bedarf nur, die eine Urſache, ſofern ſie in der Wechſelwirkung mit einer zweiten begriffen, und in der einen Form der Thätigkeit geſezt iſt, zugleich, was ſie iſt, als ganze Urſache feſtzuhalten, ſo haben wir den Begriff der Kraft und ihrer Aeuſſerung. Die Kraft wird zwar von einer andern ſollicitirt, aber zum Unterſchied von der in Wechſelwirkung ſtehenden Urſache beſteht ihr Begriff darin, ſo ſollicitirt von auſſen zugleich die Totalität der Urſache zu ſein. Auf dieſe Weiſe wird dieſe Anregung in der Wirkſamkeit der Kraft weggeworfen; ſie iſt die Urſache, die aus ſich eine Wirkung hervorbringt, welche ſich äuſſert. Allein ſie äuſſert ſich als Kraft nicht ein Mal, ſondern viele Mal; ſo ſtellt es ſich an der Wirkung der Urſache in der Kraft ſelbſt dar, daß ſie vielfache Thätigkeit in der einfachen iſt. Und zwar iſt die Kraft wohl in jeder einzelnen Aeuſſerung ihrer ſelbſt von auſſen angeregt, aber in der Totalität ihrer Aeuſſerungen iſt nur ſie ſelbſt ihre Quelle; die Urſache iſt einfache Thätigkeit als ſolche in der vielfachen, ſo iſt ſie aus ſich Urſache.

Digitized by Google

## §. 71.

### Der Zweck.

Indem so die Ursache als Kraft in der Totalität ihrer Aeusserungen festgehalten wird, so daß sie gesezt ist als Ursache aus sich, und eine Summe von Thätigkeiten als solche sich zusammendrängt in eine einfache Thätigkeit, und somit in deren Produkt beide, jene Summe und diese einfache Thätigkeit, in Einem als Thätigkeit gesezt sind, so ist die Wirkung Zweck der Ursache, und es sind in diesem Begriffe beide, Ursache und Wirkung, zur vollkommnen Einheit verbunden. Der Begriff des Zwecks ist der dritte und lezte Hauptbegriff der Monadologie, deren System die vollständige Entwicklung des Begriffs der Ursache und Wirkung ist. Der Begriff des Zwecks ist der Begriff der Entelechie, sie ist die Ursache, welche in ihr selbst das τέλος hat. Leibniz selbst hat seine Monade als Entelechie bestimmt. — Wie genau der Begriff des Zwecks mit dem Begriffe von Ursache und Kraft zusammenhängt, hat Hegel selbst S. 218 der subjectiven Logik bemerkt. Es ist also wohl die Stellung, die ihm hier gegeben ist, die richtigere.

Der Zweck ist causa sui; das in sich reflectirte Sichselbstgleiche ist durch sich ein Anderes, und in diesem sich selbst gleich. Hiemit ist die Entstehung des Sein aus dem Ich selbst gegenständlich geworden; Ich ist als Selbstbewußtsein aus der metaphysischen Gegenständlichkeit des Denkens wieder hergestellt, aber so, daß es darin in seiner Totalität als gegenständlich gesezt ist. Das Ich hat sich, können wir sagen, immer mehr in das Sein entäussert, so daß es sich zulezt, als sein Prozeß, in welchem es sich selbst gleich (Sein) ist, somit in seiner Totalität gegenständlich geworden ist.

Es kommt nun aber darauf an, daß das Ich durch sich selbst sich zu dieser Gegenständlichkeit in seiner Totalität mache. In dieser Aufgabe trifft das Resultat der Logik und Metaphysik so zusammen, daß jenes die subjective Entstehung dieser Totalität der

Digitized by Google

Gegenständlichkeit des Ich, dieses die Gegenständlichkeit als solche geltend macht. Das gedoppelte Resultat ist aber Eines, weil jedes für sich auf die ganze Aufgabe hinweist. Als Resultat dieser beiden Wissenschaften enthält es aber auch unmittelbar die Forderung, das Selbstbewußtsein in der Unterscheidung von der Objectivität mit dieser identisch zu sezen. So entsteht die Erkenntnißlehre.

## D. Die Erkenntnißlehre.

### §. 72.

#### Begriff der Erkenntnißlehre.

Die Erkenntnißlehre vereinigt das logische und metaphysische Denken. Ihre Aufgabe ist, beide in ihrer Unterscheidung in Eins zu sezen; das Selbstbewußtsein soll als solches gegenständlich, es soll in der Unterscheidung der Objectivität von ihm mit dieser identisch werden, so daß es in der Objectivität als solcher sich selbst weiß. In der Logik und Metaphysik ist das in seiner Gegenständlichkeit in sich reflectirte Selbstbewußtsein, und dasselbe als gegenständliches getrennt; ihre Trennung muß nun Unterscheidung d. h. Act des Ich werden, so daß das Selbstbewußtsein als die Objectivität von sich unterscheidend sich in ihr weiß. — Hier sieht man die Wichtigkeit der Trennung der Logik und Metaphysik vollkommen ein. —

Es ist klar, daß mit dieser Unterscheidung erst das Denken eine reale Gegenständlichkeit erreicht; diese ist daher abhängig davon, daß das Denken als selbstbewußtes ist. Mit Recht fordert man, daß das Denken ein gegenständliches sei, und sich mit dem Realen beschäftige. Diese Forderung, auf welcher die Erfahrung überhaupt beruht, liegt im Begriffe des Denkens selbst; sie verlangt nur die Realisation dieses Begriffs. Aber die unerläßliche Bedingung eines solchen vollkommen gegenständlichen Denkens ist, daß es zugleich als selbstbewußtes ist, daß es aus diesem durch Unterscheidung entspringt. Hierauf beruht die unzerreißbare Iden-

Digitized by Google

tität der Speculation und der Empirie; es beruht darauf, daß wahre Empirie nur durch Speculation möglich ist. — Die Empirie beruht nach der gewöhnlichen Meinung auf Logik, als deren zweiter Theil die Methodenlehre aufgestellt wird. Hierin schon ist es anerkannt, daß das rein gegenständliche Denken der Erfahrung ein Prius hat an einem Denken, welches für sich nicht gegenständlich ist, somit dem Selbstbewußtsein als solchem angehört, und wenigstens, weil es dem Gegenstande selbst vorangeht, im Ich selbst bereit liegt. Allein theils hat das logische Denken, wie gezeigt, sein Gegenüber am metaphysischen, und nur in diesem Gegenüber sein Recht, sich als formales zu behaupten; theils ist, was hiemit von selbst zusammenhängt, die Methodenlehre, welche doch hauptsächlich das Instrument für die realen Wissenschaften ist, in ihrem bestimmten Begriffe nur möglich als Einheit des logischen und metaphysischen Denkens. Würde die Empirie auf die Genesis der Methode, die sie gebraucht, zurückgehen — gewiß eine Forderung, welche nicht umgangen werden kann —, sie würde die Metaphysik nicht mehr als ein Spinnengewebe müßiger Köpfe ansehen, und in ein nur feindseliges Verhältniß zu derselben sich sezen. Gerade in der Methode, die sie gebraucht, steckt die Metaphysik. — Umgekehrt aber ist die Metaphysik in keiner Weise schon eine reale Wissenschaft. In dieser Beziehung ist das Verhältniß der Hegel'schen Logik zur Naturphilosophie und Philosophie des Geistes von größter Wichtigkeit; dieses enthält es, daß die Metaphysik selbst erst durch die Methodenlehre zum Realen überführt. Allein, wäre dieß wirklich der Fall, so könnte nachher nicht mehr von einer Philosophie der Natur und einer Philosophie des Geistes die Rede sein, und nur dann kann die Methodenlehre zum Realen führen, wenn sie als die Einheit des in sich unterschiednen logischen und metaphysischen Denkens gefaßt wird. Von der bestimmten Begrenzung der Metaphysik hängt, so wie der wahre Begriff dieser Wissenschaft, vermöge dessen sie das Denken als gegenständliches, nicht aber als selbstbewußtes betrachtet, mit dem Rechte der Philosophie überhaupt auch das Recht der Erfahrung ab.

Digitized by Google

Erkennen heißt ein reales Object als solches denken; es ist daher die Einheit des selbstbewußten und gegenständlichen Denkens. Die Metaphysik verschafft so wenig als die Logik Erkenntnisse. Eigentliche Erkenntniß im strengen Sinn des Worts gibt uns erst die Erfahrung, aber nur eine Erfahrung, welche die Folge der Speculation ist.

Methode (in der Wissenschaft) ist überhaupt die Form, durch welche Erkenntniß hervorgebracht wird. Allein das Erkennen selbst ist diese Methode; sie ist die Art, wie das erkennende Subject sich eines Stoffes bemächtigt, um eine Erkenntniß aus ihm zu bilden. In der Methode also ist das Denken gesezt als Thätigkeit des Ich. Aber diese Thätigkeit wird nicht für sich betrachtet, ohne Beziehung auf einen Gegenstand, wie in der Logik, sondern sie ist Thätigkeit in Beziehung auf ein Object. Die Methode ist daher das Denken als Thätigkeit des Ich, welche sich eines Objects bemächtigt, um das Object zu erkennen. Auf die Erkenntniß des Objects hat es die Methode abgesehen; aber die Art, durch welche diese Erkenntniß zu Stande kommt, ist eine bestimmte Thätigkeit des denkenden Ich gesezt als solche. — Der Begriff der Methode ist daher das Resultat der Logik und Metaphysik; beide gehen in demselben zusammen. Die Analysis dieses Begriffs muß von selbst auf die völlige Heterogeneität seiner Elemente und auf die Nothwendigkeit hinführen, theils einen höhern Grund dieser Differenz, theils eine wirkliche Versöhnung derselben zu suchen. Der Grund der Differenz liegt für uns in der Psychologie; sie selbst als solche stellt sich in der Logik und Metaphysik dar; ihre Versöhnung ist die Aufgabe der Methodologie, sie ist die Versöhnung der Speculation und der Empirie. Hier wird zugleich das Recht und die Nothwendigkeit klar, die Methodenlehre von der Logik (aber auch von der Metaphysik) als selbständige Wissenschaft zu trennen.

Durch die Methode also soll das Denken durch die Thätigkeit des denkenden Ich objectiv werden; das denkende Ich soll daher auch, indem es eine Methode befolgt, wissen, daß es sein Den-

Digitized by Google

ken iſt, durch welches es den Gegenſtand beſtimmt; es muß als Denken ſein Selbſtbewußtſein in ſeiner Gegenſtändlichkeit haben. Läge dieß Verhältniß des Denkens und ſeiner Gegenſtändlichkeit nicht in der Natur des Denkens, es gäbe keine Methodenlehre. Dieſe ſtellt nur die Natur des Denkens dar, als ſelbſtbewußtes zugleich gegenſtändlich zu ſein. Es gibt daher keine Methode, wenn nicht der Idealismus das Prinzip des Realismus iſt. Die Methodologie hat daher nachzuweiſen, wie vermöge des Begriffs des Denkens, den ſie entwickelt, der Idealismus zugleich wahrer, vollkommner Realismus iſt. In dieſem Sinne iſt ſie der wahre Schluß des Syſtems der Philoſophie und deſſen höchſtes Produkt. —

Die Methode iſt die Form der Erzeugung eines Syſtems von Erkenntniſſen, oder der Wiſſenſchaft. Dieß folgt aus dem Geſagten von ſelbſt. Denn die Erkenntniß eines Objects wird Syſtem dadurch, daß es ſelbſt als Totalität des Denkens geſezt wird; ſoll aber das Denken ſich eines Objects bemächtigen können, ſo muß dieſes eben damit Totalität des Denkens, oder das denkende Selbſtbewußtſein muß in ſeiner Totalität in ihm ſich objectiv werden. Darauf allein beruht die Möglichkeit der Wiſſenſchaft als eines Syſtems. Die Methodenlehre hat daher dieſe Möglichkeit dadurch nachzuweiſen, daß ſie zeigt, wie das Denken als Totalität objectiv iſt.

## §. 73.

### Das analytiſche Erkennen.

Das Selbſtbewußtſein, das in ſeiner Totalität gegenſtändlich geworden iſt, iſt (als denkendes) zuerſt Identität des Subjectiven und Objectiven im Object. Seine Totalität iſt ihm unmittelbar Gegenſtand. Inſofern hat der Gegenſtand, wie das Sein der Metaphyſik, die Beſtimmung der Gleichheit, eines Einfachen; aber Ich ſteht ihm gegenüber, und hat nach ſeiner Totalität ſich in ihm. Seine Thätigkeit in Beziehung auf das ſo vorausgeſezte Object beſteht daher darin, den Gegenſtand, ſeine einfache Gleichheit mit ſich ſelbſt zur Einheit der Totalität in Vielem zu erheben.

Digitized by Google

Die analytiſche Methode geht alſo von einem Gegenſtande als einem Gegenſtande aus; dieſer Gegenſtand iſt ihr Princip. Denn der Gegenſtand, von dem ſie ausgeht, hat für ſie durchaus nicht den untergeordneten Werth von etwas blos Einzelnem; er hat für ſie den Werth einer Totalität, in ſeiner Concretion liegen für ſie Gedanken, allgemeine Beſtimmungen, welche eine Totalität von Gegenſtänden beherrſchen; dieſe in einer Reihe von Erkenntniſſen zu erzeugen, darauf geht die analytiſche Methode aus. — Sie hat alſo ein Prinzip, von dem ſie ausgeht. Aber dieſes Princip iſt gegeben; die Form, in der es vorausgeſezt wird, iſt, daß es gegeben iſt. Das Prinzip iſt daher ein concreter Gegenſtand, ſo daß von ihm aus eine *Totalität* von Gegenſtänden, in welcher er ſofort als einzelner ſelbſt hineinfällt, gefunden werden ſoll. Das analytiſche Erkennen denkt einen concreten Gegenſtand als Totalität in vielen, ſie denkt ihn daher in ſeinen allgemeinen Beſtimmungen, ſie denkt ihn ſo als ſich ſelbſt gleich, daß er darin zugleich in die Einheit des Begriffs mit andern verbunden wird. Der Gegenſtand, von dem dieſe Methode ausgeht, iſt als Gegenſtand Prinzip. Indem er ſo gefaßt wird, verliert er ſchon den Werth einer bloßen Einzelnheit; *er iſt ſchon dasjenige, was in vielen Gegenſtänden ſich gleich iſt*, und, indem wir von ihm als Prinzip ausgehen, ahnen wir, daß ſeine Erkenntniß die Erkenntniß einer Totalität von Gegenſtänden ſein werde. Es handelt ſich daher weder blos von dieſem einzelnen Gegenſtande, noch blos von den allgemeinen Beſtimmungen, die ich etwa ihm beilege, ſondern es handelt ſich darum, daß der Gegenſtand ſelbſt in ſich dieſen allgemeinen Werth hat, wodurch er in eine Totalität vieler Gegenſtände eintritt. Dieß iſt nur möglich, wenn er nicht blos dieſer, ſondern eine Totalität von Gegenſtänden iſt, aber ſo, daß dieſe Totalität beſtimmt in einer Summe von Gegenſtänden ſich darſtellt. —

In der *Definition* denkt das analytiſche Erkennen den gegebnen Gegenſtand als einen in ſeiner Beſtimmtheit allgemeinen, ſo daß damit ausgeſagt wird, was er unmittelbar iſt, und wie-

Digitized by Google

fern er unmittelbar und einfach in vielen Gegenständen ſich ſelbſt gleich iſt. — In der Eintheilung wird dieſer in Vielen einfach ſich ſelbſtgleiche Gegenſtand als Totalität beſtimmt, ſo daß er eine Einheit in der beſonderten Vielheit iſt als Gattung, welche ſich in Arten ſowohl ſpezifizirt als continuirt. — Sodann wird im analytiiſchen Beweis gezeigt, daß einem Gegenſtande eine allgemeine Beſtimmung zukomme, weil ſie vielen Gegenſtänden derſelben Gattung zukommt, oder weil ſie an demſelben Gegenſtande in vielen Fällen zu treffen iſt. Durch den Beweis wird ein Geſez gefunden, wenn die allgemeine Beſtimmung, die ſo gefunden wird, die vielen Fälle ſelbſt in ſich ſchließt, und als ſolche in einem Gegenſtande und in vielen zugleich erſcheint. Die Ausdehnung der ſo gefundnen allgemeinen Beſtimmung eines Gegenſtands auf viele iſt Sache der Theorie, dieſe ſucht die im einzelnen Gegenſtande oder in mehreren gefundne allgemeine Regel zu einer Totalität von Gegenſtänden zu erweitern. Sie ſchließt daher einen Widerſpruch in ſich, indem ſie die Regel des einzelnen Gegenſtands vielen vorſchreibt, und doch ſie damit erſt zu einer eigentlichen Regel, zu einem Geſez zu erheben ſucht; ſo tritt hier der Widerſpruch heraus, der das analytiſche Erkennen charakteriſirt, daß ein gegebner Gegenſtand Prinzip ſein ſoll, während er doch als gegebner, der als ſolcher nicht eine Totalität in ſich ſchließt, nicht Prinzip ſein kann. — Damit entſteht von ſelbſt die ſynthetiſche Methode, für welche das Prinzip, von dem ſie ausgeht, nicht gegeben, ſondern gedacht iſt.

## §. 74.

### Das ſynthetiſche Erkennen.

Es geht von einem Prinzip aus, das denkende Ich fängt alſo in ihm nicht von ſich an, ſondern von einem ſolchen, das an und für ſich ſchlechthin iſt; das Denken iſt alſo auch hier noch als gegenſtändliches, ohne daß Ich ſich in dieſer Gegenſtändlichkeit hätte. Aber das Prinzip, von dem dieſes Erkennen ausgeht, iſt als ſolches ſchon Geſez; es iſt Grundſaz. Der Grund-

Digitized by Google

ſaz nun iſt nicht blos eine formale Regel des Denkens, ſondern es iſt in ihm Realität gedacht, oder es iſt als Regel des Erkennens unmittelbar die Regel des Realen ſelbſt. Der Grundſaz enthält daher die weſentliche Form, durch welche Realität überhaupt zu Stande kommt; er iſt ein abſolutes Geſez des Erkennens, welches auf Realität geht; er iſt eine weſentliche ſchlechthin gültige Form des Denkens, welche ebenſo ſchlechthin gültige Form der Realität ſelbſt iſt. Die abſolute Coincidenz beider Formen macht eben den Begriff des Grundſazes aus, und eben daher iſt der Grundſaz der ſynthetiſchen Methode nicht als Handlung des Ich; denn dieſe für ſich wurde jenes reine Zuſammentreffen der Form des Denkens und der des Realen auflöſen, jene dieſer gegenüberſtellen. Soll nun das ſynthetiſche Erkennen von dieſen Formen aus zum wirklichen Realen kommen, ſo muß zu ſeinen Grundſäzen eine Sezung des Realen als ſolchen hinzukommen. Dieſes Reale darf nicht gegeben ſein, ſondern es iſt gleichfalls dieſelbe Identität des Seins und Gedachtſeins, wie der Grundſaz es iſt; es iſt ein Reales, das als gedachtes ſchlechthin iſt. Eine ſolche Sezung iſt die ſynthetiſche Definition; dieſe beſtimmt nicht einen gegebnen Gegenſtand, ſondern einen ſolchen, der als gedachter iſt, deſſen Realität alſo ſchlechthin gilt, und von welcher daher nur näher geſagt werden kann, was ſie iſt. — Aus Grundſäzen und Definitionen (im beſtimmten Sinn) erbaut ſich die ſynthetiſche Wiſſenſchaft. Das in den Definitionen als ſchlechthin gültig geſezte Reale hat ſeine beſtimmten Formen, in denen es Reales iſt; dieſe drückt der Lehrſaz aus. In dieſen Formen muß das Reale, das als ſolches in der Definition blos vorausgeſezt iſt, durch's Denken geſezt werden; dieß geſchieht durch den Beweis, dieſer bringt ſomit (dem Begriffe nach) Grundſaz und Definition in Einheit, denn er vermittelt die nothwendige Form des Realen und das Reale ſelbſt, ſo daß jene ſelbſt eine beſtimmte wird. Im Beweiſen iſt daher das Denken ebenſo ſich gegenſtändlich als es in ſich reflectirt iſt; das reine Zuſammenfallen des Subjectiven und Objectiven im Grundſaz und in der Definition

Digitized by Google

verſchwindet, ihre Trennung tritt auf; denn das vorausgeſezte Reale muß durchs Denken in einer beſtimmten Form geſezt werden, deßhalb iſt das Beweiſen ſelbſt ebenſo ſehr ein gegenſtändliches, — der Beweis wird in der Conſtruction angeſchaut, ohne daß Ich in dieſer Anſchauung in ſich als Denken reflectirt wäre, als es in ſich reflectirtes Denken, und das Bewußtſein davon iſt, daß durch die Conſtruction der Beweis ſchon zu Stande gekommen iſt. — Auf dieſe Weiſe, von Lehrſaz zu Lehrſaz, von Beweis zu Beweis fortſchreitend, erzeugt das ſynthetiſche Erkennen die entwickelte Totalität der Formen des Realen.

Das ſynthetiſche Erkennen, wie das analytiſche beruht auf der Identität des Subjectiven und Objectiven, aber während für dieſes dieſe Identität auf unmittelbare Weiſe objectiv iſt, fällt ſie für das erſtere urſprünglich in das Denken ſelbſt herein, aber ſo, daß dieſe Identität ihm ſelbſt wieder gegenſtändlich, aber als gedachte iſt; nun hat ſich aber im Beweiſe und der Conſtruction dieſe Identität aufgelöst; das Denken iſt ebenſo in ſich reflectirt als es ſich gegenſtändlich iſt. Es darf nur jenes Element als das Prius von dieſem geſezt werden, ſo iſt die ſynthetiſche Methode verſchwunden, und die philoſophiſche an ihre Stelle getreten, ſo daß dieſe in nichts anderem beſteht, als darin, daß ſie die Bewußtloſigkeit der Conſtruction des ſynthetiſchen Erkennens aufhebt; in dieſer Bewußtloſigkeit und ihrem Verhältniß zum Beweiſe gerade zeigt ſich der ganze Charakter des ſynthetiſchen Erkennens; es iſt der Widerſpruch, ein gegenſtändliches Denken zu ſein, das doch nicht am Gegebnen fortläuft, ſondern in ſich reflectirt iſt, und beides zur unmittelbaren Einheit zu verbinden.

Das ſynthetiſche Erkennen kommt allein derjenigen Wiſſenſchaft zu, welche ſich mit den Formen des Realen beſchäftigt. — Es iſt kein philoſophiſches Erkennen, weil Ich in ihm ſich nicht von ſeiner Gegenſtändlichkeit unterſcheidet, indem es mit ihr identiſch iſt, weil das denkende Selbſtbewußtſein in ſeiner Objectivität nicht in ſich reflectirt iſt, vielmehr iſt ihm die Handlung des Selbſtbewußtſeins unmittelbar als Form des Realen gegenſtändlich, in

Digitized by Google

dieſem Begriff der Form liegt es, daß das Denken unmittelbar gegenſtändlich, und das Gegenſtändliche weſentlich gedacht iſt.

## §. 75.

### Das philoſophiſche rkennen.

Die nothwendige Form des Realen, durch welche es die gegenſtändliche Handlung des Ich iſt, iſt nicht mehr blos als gegenſtändlich, ſondern zugleich Handlung; damit iſt in den Grund des Grundſazes der ſynthetiſchen Methode zurückgegangen. Aber indem Ich das Andere von ſich unterſcheidend mit ihm identiſch iſt, iſt das Andere damit nicht bloße Form des Realen, ſondern das Reale ſelbſt. Ebenſo jedoch iſt Ich ſeine Form; das Reale iſt daher Reales dadurch, daß es die Form des Selbſtbewußtſeins hat; es hat damit dieſe Form als ſeine eigene; es iſt an ihm ſelbſt geſezt als Totalität, als Einheit in Vielem. — Das Reale iſt weſentlich Totalität, es iſt Eines in vielen Realen, das wahrhaft Reale iſt nicht ein Einzelnes, ſondern nur als Summe von Einzelnen, die aber nicht bloße Summe, ſondern in ſich Einheit iſt. — Indem das Ich darin beſteht, das Reale als mit ſeiner Form identiſch von ſich zu unterſcheiden, ſo entſteht erſt mit dieſem Act der Unterſcheidung das wahrhaft Reale. Die Realität iſt urſprünglich nicht ein Einzelnes, wie im analytiſchen Erkennen, welches darin beſteht, erſt hinterdrein dieſen Fehler corrigiren zu wollen, und daher in den Widerſpruch endigt, den dieſer Fehler mit ſich führt; noch iſt ſeine Totalität die nothwendige Form des Zuſammen des Einzelnen blos als Form; ſondern die Realität iſt in ihr ſelbſt ihre Form, iſt in ihr ſelbſt Totalität, ſo daß ſie als ſolche das Einzelne ſelbſt iſt. So erſt haben wir Realität.

Allein wir müſſen nun zuſehen, wie Ich gerade in dieſer Realität ſeiner ſelbſt bewußt iſt, und wie die Realität ſelbſt hiemit entſteht.

Ich muß von ſich aus zur Objectivität kommen, aber es kommt nur von der Objectivität aus zu ſich. Die Objectivität iſt nur durch das Ich, und Ich iſt nur durch die Objectivität.

Digitized by Google

Aus seiner reinen Reflexion in sich soll die Objectivität entspringen, aber seine Reflexion in sich ist vielmehr nur, indem Ich aus der Objectivität in sich zurückgeht. Dieser Widerspruch liegt unmittelbar in der Aufgabe, welche das Resultat des synthetischen Erkennens gesteckt hat.

1) Ich verhält sich als diese reine Reflexion in sich zunächst nur protestirend gegen seine Objectivität, es ist Reflexion in sich, indem es diese rein von sich stoßt. Dieses Vonsichstoßen ist ein unendliches, es ist daher ebenso unendliches Sichaufheben zur Objectivität; aber in dieser Unendlichkeit erhält Ich sich selbst auf einfache Weise als reine absolute Reflexion in sich, diese ist die ungestörte, feste Ruhe in diesem Wechsel, der das immer wieder verschwindende Element des Bewußtseins in diesem reinen Selbstbewußtsein, diesem reinen Sichwissen, dem absoluten Ich, ausmacht; in diese reine Sichselbstgleichheit des Ich ist der Wechsel versenkt. Aber diese Ruhe ist nur die Ruhe des absoluten Widerspruchs. Nicht blos stoßt Ich darin auf unendliche Weise das Object zurück, sondern sich selbst; denn indem Ich als aufgehobne Reflexion sich unendlich festhält, ist das Object, zu welchem es sich aufhebt, es selbst; so ist Ich das reine unendliche Vonsichstoßen seiner selbst. So ist es reine, absolute Reflexion in sich; das absolute Ich, das nicht Object sein will, ist der unendliche Widerspruch. — Aber Ich ist in dieser Form vermöge des Wechsels in der That nicht reine Reflexion in sich, sondern aufgehobne Reflexion, und wie es reine einfache Reflexion in sich ist, so ist es ebenso einfach aufgehobne Reflexion.

2) So ist Ich als Totalität der Reihe seiner Momente gegenständlich. Seine Reflexion in sich ist darin zunächst verloren gegangen, an die Stelle des absoluten Ich ist das absolute Object getreten, Ich ist völlig im Objecte verschwunden. Allein der Widerspruch des Ich tritt nun auf entgegengesezte Weise im Objecte selbst wieder hervor; denn das Object ist hiemit das völlig haltlose Zergehen in eine Unendlichkeit, ohne daß diese als Sichselbstgleiches sich aus diesem Zergehen zur Einheit zusammen-

Digitized by Google

nimmt. Das Object ist daher ein unendlich Vieles, welches schlechthin außer einander ist; es behauptet eine Einheit zu sein, allein es ist sie nicht, sondern nur eine Unendlichkeit von Vielem; diese Unendlichkeit aber, weil sie im Fortfließen des einen zum Andern besteht, ist aber selbst nicht möglich ohne die Einheit, die sie immerfort aufhebt. So ist also an die Stelle des Widerspruchs des Ich der Widerspruch des Objects getreten. Das Ich hat seinen Widerspruch im Object gelöst, aber das Object selbst ist nur der reine Widerspruch, als das Gegentheil des Widerspruchs des Ich geworden. Wie löst sich nun der Widerspruch des Objects? Wir suchten das Ich ohne Object zu denken, daher kam der Widerspruch des Ich; der Widerspruch des Objects wird keinen andern Grund haben, als daß wir dasselbe ohne das Ich gedacht haben. Darauf aber weist uns das Object selbst hin. Der Wechsel entstand nur dadurch, daß die Reflexion in sich, so wie sie hervortaucht, immer wieder zur aufgehobnen hinabsinkt, so ergaben sich unendlich viele Reale, die eine Einheit bilden sollen.

3) In diesem absoluten Object ist daher von selbst das Zumal der Elemente gesezt, in den der Wechsel, vorher haltungsloses, endloses Uebergehen des einen in das andere, Bestand gewinnt. Hiemit haben wir nicht blos das Object gedacht, sondern dasselbe mit dem Ich. Es ist aber auch der Begriff des Ich mit dem des Objects verändert worden. Das Ich ist aus dem Object wieder hergestellt; seine Reflexion in sich ist nicht die reine absolute, welche immer das Object von sich zu stoßen sucht, sondern es ist das Zumal des Wechsels im absoluten Object. Es fühlt sich als das Selbst des Universums, indem in ihm die Elemente der Reflexion in sich und der aufgehobnen Reflexion, welche im absoluten Object in einer unendlichen Vielheit sich darstellen, zum Zumal aufgehoben sind. Ich hat seinen innern Organismus zur Gegenständlichkeit herausgearbeitet, und ist, wie es Ich ist im Verhältniß zu seinem Organismus als Zumal der Elemente desselben, auf gleiche Weise Ich im Verhältniß zum Uni-

Digitized by Google

verſum; der Mikrokosmus des pſychologiſchen Ich hat ſich zum Makrokosmus vollendet.

Aber ſo iſt Ich zunächſt ſelbſt in die Unendlichkeit ergoſſen, das Ich und das Univerſum ſind Eines geworden, in dieſer Einheit ruht Ich aus von dem abſoluten Widerſpruch, den es als abſolutes Ich erlitten hat, und nimmt in ſeine Verſöhnung zugleich das abſolute Object auf; wie Ich die Starrheit ſeiner abſoluten Reflexion in ſich, welche ſein reiner Widerſpruch war, gebrochen, indem es ſich zum abſoluten Objecte öffnete und zunächſt in ihm unterging, und die immer friſche Kraft der unendlichen Lebendigkeit der Bewegung im Univerſum gewonnen hat, ſo hat das Univerſum im Ich ſeinen Haltpunkt gefunden, in dem ſich ſeine zerfließende Unendlichkeit befeſtigt. Der ganze Strom des Lebens, der durchs Univerſum quillt, drängt ſich in das Ich zuſammen, damit er in ihm zur Kraft der Selbſtheit werde, und Ich, ſich öffnend dieſem Strome, um in ihm ſein Leben zu haben, weiß ſich zugleich als die Kraft ſeiner Lebendigkeit.

Hier iſt Ich für ſich einfaches Selbſt; es fällt aber als Wechſel, ſo zu ſagen hinab in den Organismus des Univerſums; aber es fühlt ſich im Univerſum, es iſt daher in dieſem Wechſel ebenſo für ſich und das Zumal ſeiner Elemente. Dieß iſt immer die erſte Form, in welcher wir das Selbſtbewußtſein mit dem Bewußtſein der Welt vereinigen. Es iſt ein Selbſtgefühl, welches ſich zum Univerſum erweitert, in welcher wir uns als ſein Leben und ſeine Lebenspulſe in uns ſchlagen fühlen. —

Aber 4) im einfachen Selbſt iſt der Wechſel ſiſtirt. Wir wiſſen uns als die Ruhe dieſes Wechſels. Wir ſchauen in ihn hinein, wiſſend, daß er in uns beruhigt iſt, und daß wir nicht von ihm berührt ſind. So fühlen wir uns erhoben über die Welt, ihre Zufälligkeit, den Taumel ihrer raſtloſen Vergänglichkeit; in uns aber iſt der feſte Punkt der Unvergänglichkeit, an welchen dieſe Vergänglichkeit gefeſſelt iſt. Der Wechſel iſt als abſolutes Object die Expanſion des Ich ſelbſt, aber es ſelbſt für ſich iſt dieſe



Digitized by Google

Expanſion nur als zur reinen Concentration in ſich aufgehoben. Als aufgehobne Reflexion iſt Ich in den Wechſel als den ſeinigen hineingeriſſen, aber es ſiſtirt ihn als Reflexion in ſich. —

5) Aber Ich ſelbſt iſt dieſer Wechſel, und (was es als Ich nothwendig iſt) als Zumal ſeiner Elemente verhält es ſich zum Object; ſomit iſt der Wechſel in der aufgehobnen Reflexion und daher im Object ſiſtirt, in welchem daher Ich ſich weiß. Das Selbſtbewußtſein hat ſo in der Anſchauung des Univerſums ſich ſelbſt als das ruhige Zumal ſeiner Elemente; es iſt hingegeben in die Anſchauung der ſtillen Größe des Univerſums (der reinen Ruhe in der Unendlichkeit des Objects). Was es vorher in ſich geſucht hat, hat es jezt auſſer ſich gefunden; war der Geiſt vorher ſo kühn, ſich ſelbſt zum feſten Mittelpunkt des Univerſums zu machen, ſo hat er jezt den feſten Haltpunkt, auf den er ſich als Ichheit ſtüzt, im Univerſum ſelbſt als ſeinem Gotte gefunden; dieſes ſelbſt bedarf hiemit nicht eines Einheitspunktes auſſer ihm, ſondern iſt in ſeiner Unendlichkeit abſolute Einheit.

Die Harmonie der Anſchauung der ſtillen Ruhe des Univerſums löst ſich auf. Ich kann das fortwährende Opfer ſeiner ſelbſt in dieſer Anſchauung nicht ertragen. Reflectiren wir nemlich darauf, daß das Opfer dieſer Hingebung nicht ein einfacher, einmaliger Act iſt, ſondern ein wiederholter, und fixiren wir die Elemente dieſer Wiederholung, ſo halten wir immer in einer jedesmaligen Aufhebung der Reflexion die Reflexion in ſich feſt. So löst die Anſchauung des Univerſums ſich auf in eine Entzweiung, welche Ich aus allen ſeine Fugen reißt. Denn Ich, indem es unendlich hinabgezogen iſt in das Object und in ihm ſein ganzes Selbſt hat, ſtoßt daſſelbe unendlich und ſchlechthin von ſich; es iſt ſelbſtlos hingegeben an das Object, ſtoßt aber dieſes Hingegebenſein von ſich, immerfort ringt es über ſich, als aufgehobne Reflexion, ſomit über ſich und das Object, hinaus; es iſt ſomit der Kampf des abſoluten Sollens gegen das Object, der den Gegner, den er bekämpft, immer ſelbſt wieder erzeugt, und darin der abſolute Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Ich fühlt ſich im Innerſten

Digitized by Google

verflochten mit dem Object, in jedem Schritt, den es thut, um von ihm loszuwerden, iſt es an daſſelbe gefeſſelt. Dieſe Bande, durch welche es aus ſich ſelbſt an das Object gefeſſelt iſt, möchte es ſprengen. Jedes Element, die Reflexion in ſich und die aufgehobne, behauptet für ſich das ganze Ich zu ſein, darin beſteht die Gewalt ſeines Widerſpruchs gegen das andere, und die Zerreißung des Ich in dieſem Widerſpruch. Dieſer Kampf, der ſich immer ſelbſt erzeugt, endigt zunächſt in ein Zugleich der Elemente des Widerſpruchs noch als widerſprechender. Ich iſt das reine Hinaus über ſich und das Object, fühlt ſich als ſolches, aber ebenſo fühlt es ſich in Einem völlig vernichtet in der aufgehobnen Reflexion, — es iſt in Einem ganz reine Reflexion in ſich, und darin nicht aufgehobne Reflexion, und rein aufgehobne Reflexion und darin nicht Reflexion in ſich. Die Kraft des Hinaus über ſich und das Object ſchwebt ſo über dem Abgrund ihres völligen Untergangs; wenn ich ſo ſagen ſoll, was Ich vor ſich hat, iſt nur das, wodurch es Object überhaupt iſt, in ſeiner ganzen Reinheit es ſelbſt als rein aufgehobne Reflexion, iſt nur dieſe Vernichtung. Ich hat den Kampf gegen die aufgehobne Reflexion aufgegeben, er war nuzlos, es hat Frieden geſchloſſen mit ſeinem Feinde, um — ſich ihm gänzlich zu opfern. — Noch ſucht Ich ſich vor dieſem Untergang zu bewahren, ſo wie das ſchon ermattete Leben noch vor dem Tode zurückbebt, deſſen Abgrund ſich vor ihm öffnet, es zu verſchlingen. Aber es iſt von ſeiner reinen Selbſtloſigkeit zurückbebend unwiderſtehlich in ſie hinabgezogen, und wie könnte das Ich, das ſich noch als Kraft erhalten will, eine Kraft ſein, ſo lange es vor ſeinem Untergange ſich nur zu fürchten hat? In der That die Kraft des Ich iſt ſchon untergegangen, indem es vom Wechſel ſeines Kampfs als reine Reflexion in ſich ausruht, iſt es damit eben *rein* aufgehobne Reflexion; denn, weil beide nie zu trennen ſind, iſt die eine, indem ſie als das Ganze iſt, ſogleich die andere, oder indem ein Element feſtgehalten wird, wird ſogleich auch das andere feſtgehalten. Ich iſt hiemit zur reinen, völligen Selbſtloſigkeit aufgelöst.



Digitized by Google

6) Hiemit ſcheinen wir nun völlig am Ende zu ſein. Wie aus der reinen Selbſtloſigkeit heraus das Selbſt gewinnen? Wie ſoll aus dem Abgrund der reinen Vernichtung die Kraft des Selbſt wieder erſtehen? — Das Selbſt, ſo wie das Object, iſt völlig verſchwunden, ſie ſind aber verſchwunden zur reinen Indifferenz. Dieſe iſt vorhanden, nicht das bloße Nichts. Das Ich iſt völlig zum Objecte geworden, und weil es ſeine Differenz von ihm völlig aufgegeben hat, ſind beide ganz zur Indifferenz zuſammengeſunken; wir haben alſo weder Ich noch Object, ſondern beide als ſchlechthin Eines, ſo daß Ich ganz Object, und das Object ganz Ich iſt auf völlig ununterſchiedene Weiſe. Wir haben hiemit einen Begriff, den wir bisher noch gar nicht gehabt haben. — Es kommt nur darauf an, in dieſer völligen Indifferenz des Ich und des Objects die Differenz zu entdecken. Aus dem Ungrunde dieſer Indifferenz muß ein neues Leben, eine neue Schöpfung werden. — Was hat das Ich hinabgezogen in ſeinen Untergang, als die unwiderſtehliche Sehnſucht nach dem Objecte, als weil es in ihm ſein Leben haben, weil es ſich mit dem Objecte zu Einem unendlichen Leben verbinden wollte, weil es den Mittelpunkt des Lebens im Univerſum ſuchte, um ſelbſt wieder der Mittelpunkt des Lebens des Univerſums zu ſein? — Dieſe Sehnſucht iſt in der That befriedigt. Die rein aufgehobne Reflexion iſt unmöglich einfach; ſie iſt das Ganze, und hat an der Reflexion in ſich keinen Gegenſaz mehr; ſie iſt alſo unmittelbar unendliches Leben, ſo daß dieſes Leben Ein Leben des Ich und des Objects iſt auf völlig ungeſchiedne Weiſe. So iſt die Indifferenz in ſich die Fülle des unendlichen Wechſels, in welcher Ich und das Object vorhanden, aber auf völlig ungetrennte Weiſe Eines ſind.

Nun aber erwacht Ich als das Zumal der Elemente der Bewegung; es erfaßt ſich alſo wieder als das Selbſt des Univerſums, und hat die Beweglichkeit dieſes Lebens im Objecte. Aber ebenſo iſt es ſelbſt in ſich die unendliche Bewegung, welche das Univerſum iſt; als Ich erwachend hat es daher im Objecte ſelbſt die Ruhe dieſer Bewegung, hat ſein Selbſtbewußtſein in ihm, ſo

Digitized by Google

wie es selbst das Sichwissen des Universums ist. So ist Ich als Selbstbewußtsein sich vollkommen gegenständlich, es ist die Bewegung, in Einem sich im Objecte zu wissen, und das Sichwissen des Objects zu sein. Oder Ich sistirt und erregt den Wechsel seiner Elemente in Einem in der Reflexion in sich und in der aufgehobnen (vgl. 4) 5)); und so erst sind diese beiden Elemente vollkommen vereinigt, aber auch, weil jede für sich das Ganze ist, vollkommen unterschieden, und Ich weiß sich identisch mit dem Object, indem es sich vollständig von ihm unterscheidet. —

Das absolute Denken ist erreicht; aber dieses ist zugleich absolute Anschauung, denn Ich ist Reflexion in sich, zugleich als vollkommen aufgehoben zum Objecte. Ohne Anschauung kein wahrhaftes, objectives, gegenständliches Denken. Aber diese Anschauung ist absolut, weil sie absolutes Denken, weil das Selbstbewußtsein sich so vollkommen gegenständlich und in seiner Gegenständlichkeit als Selbstbewußtsein gesezt ist. Somit fallen beide Begriffe, absolutes Denken und absolutes Anschauen, gänzlich zusammen; wir haben die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven in ihrer Unterscheidung.

In dieser allein wahren, intellectuellen Anschauung, in welcher Ich wirklich ein Object anschaut, und nicht in der Täuschung befangen ist, nur sich anzuschauen, sind die beiden Elemente, das Hinausseiн über das Universum und das Hingegebensein an dasselbe vollkommen vereinigt, aber sie sind auch beide in ihrer Eigenthümlichkeit erhalten und gesezt. Denn Ich hält die Reflexion in sich gegen die aufgehobne Reflexion vollständig fest, so daß es ganz diese Reflexion ist, somit ist es über sich als Object schlechthin hinaus und ist absolutes Sollen. Aber indem es als Reflexion in sich gegen die aufgehobne sich als das ganze Ich festhält, ist es ebenso ganzes Ich als aufgehobne Reflexion; indem daher Ich mit der Kraft des Sollens über sich als Object hinausgeht, kehrt es in seinem Hinausgehen unmittelbar zur Anschauung seiner selbst im Universum zurück, und verweilt in der Ruhe und Wonne dieser Anschauung. Das Sollen stört die Lust dieser Anschauung nicht,

Digitized by Google

ſondern erzeugt, heiligt und beſtätigt ſie. Es kommt nur darauf an, einzuſehen, daß, indem Ich als Reflexion in ſich ganz iſt, es unmittelbar damit dieſes Moment aufhebt und als aufgehobne Reflexion ganz iſt u. ſ. f.; in dieſer Bewegung beſteht das intellectuelle Anſchauen, und in dieſer Bewegung iſt Ich zugleich die vollkommne Harmonie der Ruhe. — So wird die Liebe aus der Freiheit geboren, in welcher wir uns über den geliebten Gegenſtand erhoben wiſſen, nur um mit unſerer ganzen Liebe zu ihm zurückzukehren. So weiſen wir alles, was da iſt, von uns zurück, ziehen uns in die reine Innerlichkeit zurück, um ihren Reichthum zu öffnen, und in der Anſchauung denſelben als eine neuerſtandne Welt vor uns zu haben. —

Hiemit erſt erfaßt Ich ſich als das wahre Selbſt des Univerſums, das ſich über ihm erhaltend, von ihm ſich unterſcheidend in ihm ſich anſchaut, um es wieder in ſein Selbſtbewußtſein zuſammen zu nehmen. Der Widerſpruch des Ich und des Objects iſt vollkommen gelöst. Indem Ich das Selbſt des Univerſums iſt als abſolutes Sollen, ſo iſt in dieſer Beſtimmung nicht bloß Ich, ſondern das Univerſum ſelbſt über ſich hinaus, in dieſem abſoluten Hinausſein, in welchem Ich ſeinen abſoluten Begriff zugleich als den Begriff des Univerſums ſezt, iſt Gott, die abſolute Realität, als ſchlechthin Eine; oder dieſes Hinausſein iſt das Seinſollen Gottes und ſein Seinwerden.

Dieſer Begriff Gottes als der abſoluten Realität, die ſchlechthin ſein ſoll, macht daher allein erſt die wahre Identität des Subjectiven und Objectiven möglich, diejenige Identität, welche zugleich die Schärfe der Unterſcheidung in ſich ſchließt. Es kann ſich allein verlohnen, eine ſolche Identität aufzuſtellen und zu beweiſen, welche mit der Unterſcheidung Ernſt macht, nicht aber eine ſolche, welche mit dem Unterſchiede bloß ſpielt, und welche als abſolutes Denken nicht zugleich abſolutes Anſchauen iſt. Eine ſolche Identität aber aufzufinden und zu beweiſen, dazu iſt vor allen Dingen nöthig, im Ich die Kraft zu erkennen, in welcher es über alles, was da iſt, gänzlich hinausgetragen iſt, ohne von

Digitized by Google

einer Luſt, auf irgend eine Weiſe bloß ſich ſelbſt zu genießen, etwas wiſſen zu wollen, und ohne ſo ohne Weiteres mit der Gegenwart beruhigt zu ſein. Nur jene Kraft macht uns fähig und würdig, uns unſrer ſelbſt und des Daſeins zu freuen, ja ſie verſchafft uns eine Wonne der Anſchauung, in welcher, wenn wir das Glück hätten in ihr feſtzuſtehen, es uns zu Muthe ſein müßte, als ſeien wir ſelbſt mit der Welt zur Herrlichkeit eines neuen Lebens auferſtanden.

Der Begriff Gottes begründet erſt die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven. So iſt Carteſius erſt durch dieſen Begriff zur Realität des Denkens gelangt, aber wie leicht war es ihm, dieſe im Zweifel aufgehobne Realität durch die Idee Gottes wieder herzuſtellen! — Wenn aber der Begriff Gottes ſelbſt erſt die Identität des Subjectiven und Objectiven möglich macht, ſo daß wir Gott wiſſend die Welt frei anſchauen als Geiſt von unſerem Geiſt, ſo iſt doch Gott durchaus nicht dieſe Identität als Selbſtbewußtſein; ſie als mit der Schärfe der Unterſcheidung geſezt iſt Ich, ſofern es in Einem Object, und über ſich als Object hinaus iſt; dieſe Identität iſt Ich als abſolutes Hinaus über ſich und das Object. Folglich liegt über dieſer Identität noch eine höhere Realität, die abſolute, welche in keiner Weiſe mit ihr zuſammenfällt. Hiemit haben wir uns von jenem unendlichen Sichwiſſen Gottes im Menſchen, und Sichwiſſen des Menſchen in Gott befreit, von welchem man gar nicht einſehen kann, was es noch anderes ſein ſoll, als das Sichwiſſen des Menſchen. Wollen wir hier, wie nothwendig, die Unterſcheidung geltend machen, ſo verſchwindet, wie aus dem bisherigen erhellt, Gott aus dieſem Sichwiſſen; verſchwindet aber die Unterſcheidung — und darin beſteht eigentlich der Fehler dieſes Begriffs —, ſo verſchwindet uns das Sichwiſſen. Der Werth dieſes Begriffs iſt jedoch nicht zu verkennen; denn wenn der religiöſe Menſch den Wechſel der Elemente des Ich in Gott zur Einheit zuſammennimmt, ſo iſt klar, daß dieſe Einheit ſelbſt in ſich dieſer Wechſel iſt, und ſofern dieſer Wechſel in der Gemeinde

Digitized by Google

ſich darſtellt, Gott in der Gemeinde ſich weiß. Ich ziehe aber aus dieſer religiöſen Vorſtellung die entgegengeſezte Conſequenz, daß Ich in ihm ſelbſt dieſe Einheit im Wechſel ſei; und damit iſt erſt der Irrthum derſelben gänzlich gehoben; auf dieſer einfachen Conſequenz, kann ich ſagen, beruht Alles, was hier vorgetragen iſt.

Hier erſt iſt der Begriff Gottes vollſtändig erwieſen. In der Religion ging er aus einer praktiſchen Forderung des Ich hervor, in welcher Ich als Sollen ſich als Identität der Freiheit und Natur erfaßte; Ich war hier dieſe Identität, ſie war nicht im Objecte ſelbſt geſezt, dies geſchah in der Kunſt. Nun aber hat die Philoſophie die Religion und Kunſt vollendet, indem ſie die Identität des Subjects und Objects für das Subject eben ſo in ihm, wie im Object ſezte, und hiemit hat ſie alle Forderungen erfüllt, welche an den Beweis des Begriffs Gottes, ſeiner Realität als einer abſolut ſeinſollenden gemacht werden können. Wir haben in der That alle Beweiſe dieſes Begriffs in das Ganze Eines Beweiſes vereinigt. Der moraliſche Beweis knüpft an die Nothwendigkeit des höchſten Guts die praktiſche Forderung der Realität Gottes; was iſt nun das höchſte Gut anders, als das vollſtändige Daſein des Sollens als ſolchen, eine Totalität von Handlungen, die eben ſo eine Totalität des Daſeins iſt? Nun geht das Sollen als Daſein auch immer über das Daſein hinaus, geht aber auch nur hinaus, indem es wieder zu demſelben zurückkehrt; wir haben alſo ganz den moraliſchen Beweis für die Realität Gottes, weil, damit das Sollen (als höchſtes Gut) daſei, es im Daſein ſich aufhebend über es hinausgehen muß. Wir haben aber ebenſo den kosmologiſchen Beweis; denn das Sollen iſt der wahre Beweis der Realität Gottes durch die Nichtrealität der Welt, welches der Grundgedanke dieſes Beweiſes iſt, es erhebt ſich über die Welt, als bloß zufällig, zu einem Weſen, das ſchlechthin nothwendig iſt. Der phyſikotheologiſche Beweis beruht auf einer äſthetiſchen Anſchauung des Univerſums, auf der Anſchauung der Einheit in ſeiner

Digitized by Google

Unendlichkeit im Einzelnen und im Ganzen, er ist daher ein Moment in unserem Beweise, nur daß wir wissen, daß diese Einheit nicht jenseits des Universum, sondern in ihm ist. Der ontologische Beweis, der das Denken des Begriffs Gottes zugleich als Denken seiner Realität faßt, um damit zugleich den höchsten Begriff des Denkens, als Identität des Subjectiven und Objectiven, auszusprechen, ist offenbar ebenso seinem Wesen nach in unserem Beweise enthalten. Hiemit ist natürlich nicht gesagt, daß man diese Beweise nur so ohne Weiteres zusammenwerfen dürfe, um den Einen, wahren Beweis zu haben; vielmehr ist mit ihnen eine wesentliche Veränderung vorgegangen, und es ist leicht zu zeigen, daß diese Beweise, für sich genommen, alle zusammen einander widersprechen, und ihre Existenz schon den Beweis fordert, den wir aufgestellt haben. Aber der ihnen gemeinsame Irrthum besteht darin, daß sie das Dasein Gottes beweisen zu können glauben. Der Wahrheit am nächsten aber steht der moralische Beweis. — Wir haben also auf gleiche Weise das Ich und das Object, wir haben die gesammte Thätigkeit des Ich als Eine in das Interesse dieses Beweises gezogen, wie kann der Begriff und die Realität Gottes würdiger erwiesen werden? Im Wissen Gottes, ja in ihm allein, haben wir uns ganz, die Vollständigkeit und die reine Harmonie unseres Selbstbewußtseins. — Hier sehen wir zugleich, wie die Philosophie die Religion beweist, bestätigt, vollendet; jene führt das in der Anschauung durch, was die Religion als practische Forderung aufstellt, und vereinigt beide, die Anschauung und die Forderung; so wird der Glaube zum Wissen, ohne daß von einem unglückseligen Widerstreite zwischen beiden noch die Rede sein könnte.

Wir haben hiemit einen klaren Begriff von Gott; wir wissen, was er ist, er ist die schlechthin in sich vollständige Realität als schlechthin Eine. Subject und Object geben sich durcheinander ihre Realität; das Object ist das wesentliche Complement des Selbstbewußtseins, und umgekehrt; aber indem beide in Einem schlechthin hinausgehen über sich, gehen sie zu einer

Digitized by Google

abſoluten Identität zuſammen, welche, ohne alle Differenz, ohne alles Verhältniß des Subjectiven und Objectiven, die ſchlechthin in ſich vollſtändige Realität iſt. — Die Wolfiſche Philoſophie, welche die Hauptbegriffe der Philoſophie nur in der Form eines feſten Unterſchieds feſtſtellte, hat Gott als ens realissimum definirt, dagegen Ich als das einfache Sichſelbſtgleiche, die Welt als das vielfache (durch den Begriff der Continuität und Zufälligkeit) beſtimmt; hätte ſie, was freilich nicht ſo leicht iſt, als ſie ſich das Philoſophiren gemacht hat, dieſe Begriffe in ihrem Verhältniß betrachtet, ſie hätte eingeſehen, daß ihr Begriff von Gott nur möglich iſt durch Aufhebung der Differenz des Ich, und der objectiven Welt. — Aber ſo beſtimmt der Begriff iſt, den wir von Gott haben, ſo iſt er doch ſeinem Sein nach für uns ſchlechthin unfaßbar; das Bewußtſein Gottes als eines exiſtirenden, daſeienden, iſt ſchlechterdings unmöglich. Diejenigen, welche ein ſolches zu haben glauben, haben nur ihr Hinausgehen über die Welt, keineswegs aber Gott ſelbſt als einen ſeienden. Nur darum glauben ſie, dieſen zu haben, weil dieſes Hinausgehen der Wechſel iſt, in einem Gegebnen zu ruhen und wieder über es hinaus zu ſein u. ſ. f. In dieſem Object, obwohl ſie es immer höher und höher hinausrücken, d. h. über es als Object hinausgehen, es wieder als Object ſezen, wieder hinausgehen u. ſ. f., glauben ſie, Gott als ſeiend feſthalten zu können. Es iſt daher klar, daß ſie in dieſer Erhebung nicht eine wirkliche Realität, ſondern nur ihr Erheben, ihr Hinausgehen haben. Oder ſie kehren von dieſem Hinausgehen — zu ſich zurück, ſo haben ſie damit nur ſich ſelbſt als abſolute Realität bejaht, dieſe aber iſt gewiß nicht die Realität Gottes. Es iſt daher nur offene und treue Auffaſſung deſſen, was wir wirklich thun, wenn wir geradezu ſagen, wir haben Gott nur als Hinausgehen über die Welt, nicht aber wiſſen wir ihn als einen ſeienden. Allerdings iſt es nothwendig, in dieſem Hinausgehen immer zum Daſein zurückzukehren, aber wir müſſen in dieſem Wechſel auch beide Thätigkeiten in ihrem Unterſchiede zugleich feſt-

halten (darauf beruht die Ichheit); dann aber ſehen wir, daß wir, obwohl Gott anſchauend im Univerſum, doch den wahrhaftigen Gott nur haben im abſoluten Hinaus über das Univerſum, in welchem ſein Daſein als endliches ſchlechthin aufgehoben iſt. Daß Gott da, und daß er jenſeits des Daſeins iſt, dieß iſt immer die Lehre der Religion geweſen, aber der Menſch hat dieſe Elemente als Wechſel auf ſich genommen, und in Gott ſelbſt ſich ihre Einheit vorgeſtellt, und damit zugleich den Widerſtreit der Elemente dieſes Wechſels ſeinem Bewußtſein verborgen. Wir müſſen Ich als dieſen Wechſel wiſſen, dann aber wiſſen wir auch, daß Ich (denn ſonſt wäre es nicht Ich, darauf gerade beruht ſein Begriff) die Einheit dieſes Wechſels, das Zumal ſeiner Elemente (als unterſchiedner) iſt; und daraus folgt unwiderleglich alles Weitere.

Das Wiſſen Gottes iſt die abſolute Einheit des Selbſtbewußtſeins und Weltbewußtſeins; daß dieſe in ihm zu Einer abſoluten Realität ſich aufheben, ohne daß ſie der Einheit dieſer Realität irgend Abbruch thun, darauf beruht der reine Monotheismus. Es beruht aber auch darauf, daß wir die Einheit des Selbſtbewußtſeins und Weltbewußtſeins auf keinerlei Art zerreißen dürfen, um das Wiſſen Gottes feſtzuhalten, ſondern dieſes mit jener Einheit in vollkommner Harmonie ſteht. Wir haben nicht immer blos über die Welt hinauszugehen, ſie zu verſchmähen, zu verachten, um zu Gott zu kommen, ſondern über ſie hinausgehend iſt das Sollen in ihr real, und Ich ſchaut die abſolute Realität in ihr an, ſo wie es in dieſer Anſchauung hinaus über ſie iſt, ſo, daß Eines das Andere nicht ſtört, ſondern als ſeine eigene Ergänzung ohne Streit immer hervorruft. —

Der ſo entwickelte höchſte Inhalt iſt zugleich die abſolute Methode.

Die Philoſophie iſt in ihrem höchſten Begriffe die abſolute Methode, nicht als ob jeder Begriff in ihr nicht ſeine eigne Methode wäre, und wir jezt erſt Methode hätten, ſondern weil ihr höchſter Begriff die abſolute Identität des Selbſtbewußtſeins

Digitized by Google

und ſeiner Gegenſtändlichkeit in ihrer Unterſcheidung iſt. Die abſolute Methode iſt die vollkommne Einheit des ſelbſtbewußten und gegenſtändlichen Denkens; und die abſolute Methode fängt daher weder vom Gegenſtande ſelbſt an, zu welchem das Erkennen erſt hinzutritt, um ihm ſo erſt wahre Realität zu verſchaffen, noch treffen beide, ohne in ſich geſchieden zu ſein, in der bloßen Form des Realen zuſammen; ſondern ſie iſt in der Unterſcheidung des Selbſtbewußtſeins und des Gegenſtands eben ſowohl ihre Einheit, als umgekehrt. — Allein, wenn ſie die abſolute Methode iſt, ſo muß ſie die Methode der Philoſophie überhaupt, das philoſophiſche Erkennen als Totalität ſein. Es iſt aber leicht zu ſehen, daß die abſolute Methode, als die Methode des höchſten Begriffs der Philoſophie, nicht geradezu die Methode der Philoſophie überhaupt ſein kann, denn damit würde die geſammte philoſophiſche Entwicklung in die Einerleiheit dieſes höchſten Begriffs verſchwinden. Die Methode der Entwicklung der Philoſophie von dieſem höchſten Begriffe muß alſo eben ſowohl eine andere ſein, als der abſolute, als ſie mit ihr zuſammenfällt.

Der höchſte Begriff und ſeine Methode ſchließt ebenſowohl den Gegenſaz der Reflexion in ſich und der aufgehobnen Reflexion, den abſoluten Unterſchied des Ich und des Objects, als ihre Einheit in ſich. Nun ſehen wir im philoſophiſchen Erkennen, wie es vor der Indifferenz auftritt, Ich in dem Gegenſaze der Reflexion in ſich und der aufgehobnen Reflexion, wir ſehen es zwiſchen beiden hin und her ſchwanken, ohne daß es ſie zur Einheit zu bringen vermöchte. Ich nenne deshalb die Methode, welche dieſes Erkennen befolgt, die Methode der Reflexion. Dieſe iſt alſo in der That in der abſoluten Methode enthalten, aber dieſe iſt gerade darum abſolut, weil ſie den Gegenſaz, in welchem jene befangen iſt, ebenſo ſezt als zur Einheit aufhebt. Wir werden demnach ſagen müſſen, daß die abſolute Methode die Methode der Reflexion mit einer andern Methode zur Einheit verbindet. Was iſt das für eine? wo finden, und wie nennen wir ſie? Im philoſophiſchen Erkennen ſelbſt findet ſie ſich als eigenthümliche Methode

Digitized by Google

nicht. — Aber sie findet sich in dem von uns aufgestellten Anfange der Philosophie. Was ist Methode anders, als im Unterscheiden identisch sezen, und umgekehrt? Die wahre Methode besteht gerade darin, daß sie beides in Einem thut. Folglich ist der Anfang selbst Methode. Aber er ist die reine Form der Methode selbst, ohne daß ein Inhalt gesezt würde, d. h. es ist in ihr der Unterschied nicht *mit* der Identität gesezt, sondern die Unterscheidung ist eine reine, so verschwindet sie in die reine Identität, diese ist wieder reine Unterscheidung u. s. f. Folglich ist *der Anfang der Philosophie die reine Form der Methode, oder die reine Methode*. Darum steht er an der Spitze der gesammten Philosophie, so daß von ihm aus erst ein zweiter Anfang, als der Anfang einer besonderen Wissenschaft entsteht. Offenbar aber muß die reine Form den Inhalt aus sich erzeugen, wenn dieser bewiesen und gesichert sein soll. Jeder Inhalt bedarf eines Beweises, weil in ihm Unterschiednes zur Einheit verknüpft ist; es muß daher vor jedem Inhalt die reine Form vorhergehen, aus welcher er erst entsteht. Es muß daher als eine Probe des wahren Anfangs betrachtet werden, daß er sich sogleich zur reinen Form, zur reinen Methode macht, und aus dieser von selbst ein bestimmter Inhalt hervorgeht. Die ursprüngliche, reine Methode enthält in ihr selbst die Nothwendigkeit, sich zum Inhalte zu verdichten, ihre beiden Elemente in Eines zu sezen; diese Ineinssezung hat nur darum vollkommne Gültigkeit, weil sie aus der ursprünglichen Methode folgt, welche schlechthin als ihr eigner Beweis auftritt. So ist die unmittelbare Folge des Anfangs, wie wir gesehen haben, daß Ich zugleich identisch mit dem Andern, und zugleich unterschieden von ihm ist, denn Ich ist als dasselbe in seinen unendlichen Handlungen identisch mit dem Andern und unterschieden von ihm, so ist es in Einem in sich reflectirt, und aufgehobne Reflexion, so daß es im einfachen Andern einfach es selbst ist.

So führt die reine Methode des Anfangs von selbst zur Methode der Reflexion, welche in ihren concentrirten, reinen Be-

Digitized by Google

ſtimmungun das philoſophiſche Erkennen darſtellt, wie es vor der Indifferenz iſt. Es geht aus von der reinen Reflexion in ſich — dem abſoluten Ich in ſeinem reinen Widerſpruch, dieſe hebt ſich auf zu ihrem Gegentheil, und beide gehen ſofort zur Einheit zuſammen. Dieſe Einheit, wie ſie ſich in 3) darſtellt, iſt noch als Wechſel, in welchem jedes Element nur es ſelbſt, und wieder nur das andere iſt; ſoll eine wahre Einheit zu Stande kommen, ſo muß jedes Element für ſich als die Einheit mit dem andern geſezt werden. Es iſt in 4) die Reflexion in ſich als ſie ſelbſt die Einheit mit ihrem Gegentheil, welches daher zugleich von ihr unterſchieden iſt; auf gleiche Weiſe behauptet in 5) die aufgehobne Reflexion die Einheit zu ſein. Hier haben wir die weſentlichen Momente der Methode der Reflexion. In dieſen Momenten iſt die geſammte Entwicklung der philoſophiſchen Wiſſenſchaft enthalten, ſo daß das Charakteriſtiſche einer jeden Stufe derſelben ganz rein für ſich herausgehoben iſt. So wiederholt die abſolute Reflexion in ſich die Lehre vom Willen, das abſolute Object die Naturphiloſophie u. ſ. f. in demſelben Fortſchritt bis zur Indifferenz und ihrer Bewegung, welche die Eigenthümlichkeit der Philoſophie als ſolcher wiederholt. — Die Philoſophie des Rechts iſt die erſte Einheit des Syſtems des Willens und des Syſtems des Anſchauens. Daß es in den folgenden Wiſſenſchaften ſich nur um die Einigung dieſer beiden Syſteme handelt, darin liegt der Grund dafür, daß das Syſtem des Willens für jede die Norm der Entwicklung bildet, daß alſo jede ſolche Sphäre ſich eine Deduction voranſchicken muß, aus welcher ſie erſt in ihrer Wahrheit reſultirt.

Ich habe dieſelbe in der Philoſophie des Rechts und der Religion gegeben, ſie müſſen ſich aber ebenſo in der Philoſophie der Kunſt und in der Philoſophie geben laſſen. Freilich ſcheint es, werde ein er-

Anm. Es iſt nicht unwichtig, auf dieſe Wiederholung aufmerkſam zu ſein; ſie hat ſich uns unwillkürlich gebildet; es iſt klar, daß das philoſophiſche Erkennen nur darum das Recht hat ſo zu heißen, weil es ſelbſt den ganzen Gang der Philoſophie auf höhere Weiſe wiederholt.

Digitized by Google

ſter Anfang der Philoſophie und der Kunſt ſchwer zu denken ſein. Allein wenn es einen erſten Anfang der Religion gibt, ſo wie ich ihn gezeichnet habe, ſo muß es auch einen ſolchen erſten Anfang der Kunſt und Philoſophie geben, das Gefühl der Religion muß ſich, wo es iſt, herausarbeiten, und das Selbſt aus dieſer Anſchauung wieder in ſich zurückkehren. Das erſte Erwachen des Selbſtbewußtſeins, des Ich iſt zufolge des Anfangs der Lehre vom Willen nothwendig ein Sichwiſſen im Objecte, in welchem der Unterſchied in der Identität verſchwimmt, ohne gerade aufgehoben zu ſein. Unſerem Bewußtſein ſteht jener Anfang, die Morgenröthe, in welcher die Sonne des Selbſtbewußtſeins aufging, freilich ſehr ferne; wir haben uns ſo ſehr mit Gegenſäzen in und auſſer uns herumzuſchlagen, daß wir nicht anders denken können, als ſo ſei es immer geweſen. Aber die Sagen aller Völker, welche eine gewiſſe Stufe der Geſittung erreicht haben und über den Untergang jenes Anfangs hinausgekommen ſind, widerſprechen unſerer Kurzſichtigkeit, und der ächtreligiöſen Anſchauung ſchwebt immer am goldnen Saume des Horizonts der Vergangenheit das Paradies einer erſten Unſchuld, einer kindlichen Unſchuld des Geiſtes, ſeiner Religion, ſeiner Kunſt und ſeiner Wiſſenſchaft. Und wenn wir aus unſerem ſo ganz zerriſſnen Weſen heraus, nach einer ſolchen Unſchuld des Geiſtes uns ſehnen, eine Sehnſucht, welche wir nicht unterdrücken können, ſo iſt dieſe Sehnſucht in Einem die Ahnung einer Zukunft, welche wir werden erreichen müſſen, und einer Vergangenheit, welche wir verloren haben. Aber in welche Tiefe der Schuld und des Schreckens wird der Geiſt noch ſinken um ſeine erſte Schuld vollſtändig zu büßen, jene Schrecken, die mit ihr erwachten, zu löſen, und das flammende Schwerdt ſeines zürnenden Genius zu verſöhnen! — Dieſe Lehre vom Anfang der Geſchichte hat Schelling beſtimmt ausgeſprochen; er hat wiederholt erklärt, daß nach ſeiner Ueberzeugung der erſte Zuſtand des Menſchengeſchlechts nicht ein thieriſcher, ſondern der der Cultur geweſen ſei. Tiefere hiſtoriſche Forſchungen werden zeigen,

Digitized by Google

wie die Geſchichte ſelbſt nur möglich war unter Vorausſezung eines ſolchen erſten Zuſtands unſeres Geſchlechts.

Es zeigt ſich jedoch bei dieſen Deductionen noch eine andere Schwierigkeit. Sie zerreißen die Geſchichte, die doch eine Einheit bildet. Allein fürs Erſte ſind ſie Deductionen, ſie ſind nicht die Darſtellung der gegebnen Geſchichte, dieſe allerdings muß das Zuſammenſein des Rechts, der Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft in jeder einzelnen Periode nachweiſen. Da aber in jeder einzelnen Periode nur gezeigt werden kann, wie immer die erſte in der zweiten ihre Vollendung und ihre wahre Begründung findet, ſo geſchieht im Grunde hier nur daſſelbe in jeder einzelnen Periode, was die Deduction in Beziehung auf das Ganze *thut*. Sobald aber dieſe Stufen in ihrer Entſtehung aus dem Selbſtbewußtſein nachgewieſen werden, ſo bildet jede für ſich eine völlig neue, in ſich geſchloſſne Form des Sichſelbſtbewußtſeins, in welcher dieſes ſomit wieder von vorne anfängt, womit von ſelbſt ſeine Deduction in einer geſchichtlichen Reihe ſich ergibt. Es wäre unmöglich, Recht, Kunſt u. ſ. w. aus dem Selbſtbewußtſein entſtehen zu laſſen, wenn nicht jedes für ſich als in ſich geſchloſſne Form des Selbſtbewußtſeins gefaßt würde. Ein Anderes iſt es, wenn ſie als objective Totalität des Selbſtbewußtſeins, wie in der realen Geſchichte der Fall iſt, genommen werden; gerade darin, daß ſie Eine Totalität bilden, ſind ſie erſt objectiv, denn ſobald das Selbſtbewußtſein ſich nach ſeiner Vollſtändigkeit und Einheit zuſammengefaßt hat, iſt es zur realen Objectivität übergetreten. Hegel ſchließt die Philoſophie der Geſchichte an die Rechtsphiloſophie an; allein offenbar kann dieſelbe in dieſer Stellung nur eine Philoſophie der Geſchichte des Rechts ſein, da Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft erſt ſpäter auftreten. Im Grunde hat Hegel hiemit dieſe drei Sphären von der Philoſophie der Geſchichte ausgeſchloſſen, wie Schelling im transſcendentalen Idealismus ausdrücklich gethan hat; das aber wird Jeder leicht für gewaltſam erkennen, abgeſehen davon, daß es, wie gezeigt, in der Natur der Sache liegt, daß Religion, Kunſt und Philoſophie, wie

Digitized by Google

der Staat, ihre Deduction nur in einer geſchichtlichen Reihe darſtellen können. Fürs Zweite, glaube ich, wird dieſe Theilung der Geſchichte auf die Behandlung der realen Geſchichte ſelbſt vortheilhaft wirken müſſen; denn jede dieſer vier Sphären iſt doch wieder eine ſelbſtändige Kraft, welche für ſich wirkt, und als freies Agens betrachtet werden muß. So iſt es z. B. neuerdings Sitte geworden, die Philoſophie des ſiebenzehnten Jahrhunderts aus dem Proteſtantismus abzuleiten; Erdmann hat ſogar aus dem Terminus:proteſtiren die Philoſophie des Carteſius herausdeducirt, während doch factiſch dieſe Philoſophie, wie die italieniſche und die engliſche aus der damals neuerwachten, ſchon früher auch auf die Regeneration der Kunſt und namentlich der Naturwiſſenſchaft wirkenden höheren Anſchauung der Natur entſtanden iſt, welche als ſolche damals nicht das Mindeſte mit dem Proteſtantismus zu ſchaffen hatte. Dieſer hiſtoriſche Irrthum characteriſirt aber die gegenwärtige Stellung der Philoſophie zur Religion.

Die reine Methode iſt die reine Dialectik, inſofern dieſe ihrerſeits nur in der Kunſt beſteht, im Aufheben zu ſezen, im Sezen aufzuheben u. ſ. f. Dieſe abſolute Vertauſchung des Entgegengeſezten iſt aber in ihrem beſtimmten Sinne das reine Unterſcheiden, welches reine Identität iſt, und die Identität, welche ſeine Entgegenſezung iſt. Die Dialektik überhaupt iſt die Kunſt, im Entgegenſezen identiſch zu ſezen und umgekehrt. Die reine Methode iſt daher die reine Dialektik; da dieſe die Momente, die ſie vertauſcht, nur nach einander auftreten läßt, ſo findet hier noch keinerlei Widerſpruch ſtatt. Es iſt daher nicht ſchlechthin nothwendig, daß die Dialektik in Widerſprüche verwickle und ſie auflöſe.

Dagegen ſind in der Methode der Reflexion die Widerſprüche zu Hauſe; hier iſt die Dialektik die Kunſt, die Widerſprüche zu behandeln, d. h. jedes Element in ſeiner Schärfe für ſich im Gegenſaze gegen das andere feſtzuhalten, und in dieſem Feſthalten ſeine Aufhebung zum Entgegengeſezten zu erkennen. Die allgemeinen Regeln dieſer Dialektik ſind in der Darſtellung des philoſophiſchen Erkennens und dem Inhalte, der hiemit entſteht, von



Digitized by Google

ſelbſt gegeben. Die Methode der Reflexion, was zu bemerken nicht überflüſſig iſt, weil ſie in der Trennung und dem Gegenſatze der Elemente des Ich ſteht, iſt nothwendig immanent, weil ſie vom Entgegengeſetzten aus ſelbſt zum Entgegengeſetzten kommt, denn damit iſt das Motiv, fortzuſchreiten, im Vorangeſtellten ſelbſt ganz enthalten.

Die Methode der Reflexion iſt, wie aus der Darſtellung des philoſophiſchen Erkennens erhellt, die Bewegung, ſich mit der reinen Methode zu vereinigen, ſo daß Ich in der Schärfe ſeines Gegenſatzes gegen das Object ſich vollkommen mit ihm identiſch weiß. Damit entſteht auf die gezeigte Weiſe die absolute Methode. Hiemit haben wir einen klaren Begriff davon, daß der Anfang wieder am Ende hervortritt. Mit dieſem Wiederhervortreten erſcheint aber durchaus nicht der Anfang ſelbſt als durchs Ende geſetzt; wäre dieß, ſo wäre der Anfang ſelbſt blos problematiſch, er wäre eine Aſſertion nur im Ende; der Anfang wäre erſt hinterher durch einen offenbaren Zirkel als das wahre Anfangen bewieſen. Den Anfang ſelbſt erſt durch das Ende geſetzt laſſen, enthält vielmehr unmittelbar die Forderung, die Methode ſelbſt zum Erſten zu machen, ſo daß der Anfang rein durch ſich iſt. — Der Anfang iſt allerdings im Ende geſetzt, aber nicht — dieß muß beſtimmt und unzweideutig unterſchieden werden — als Anfang; wir brauchen, wenn wir am Ende angelangt ſind, nicht in den Anfang ſelbſt rückwärts zu ſehen, um zu wiſſen, daß wir im Ende den Anfang haben, ſondern nur in das Ende hinein dürfen wir ſehen; hier iſt der Anfang, wie er im Ende geſetzt iſt, d. h. nicht blos als reine Methode, ſondern in Einheit mit der Methode der Reflexion. Laſſen wir durch die Indifferenz des Ich und des Objects, durch dieſen höchſt entſcheidenden Punkt, in welchem die Methode der Reflexion in ihren Tod geht, in welchem die Bewegung der Philoſophie unmittelbar vor ihrer Vollendung uns im reinen Nichts auszugehen ſchien, Alles hinter uns abgebrochen ſein, ſo haben wir hier in dieſem höchſten Begriffe der Philoſophie ſelbſt ihren Anfang im Ende; auf dieſe Weiſe werden wir richtig auffaſſen, wie der Anfang im Ende geſetzt iſt.

Digitized by Google

Die absolute Methode ist somit die Einheit der reinen und der Methode der Reflexion, so daß sie als absolute deren Unterschied aufhebt, ohne irgendwie mit den andern ohne diese Aufhebung zusammenzugehen. Sie müssen durch die Indifferenz hindurch gehen, wenn sie absolute Methode sein wollen, und diese entsteht aus ihnen nur durch diese Indifferenz; diese ist derjenige Entwicklungsknoten der Philosophie, aus welchem erst die absolute Methode, ein in sich vollendetes, neues Leben, entspringt, sie hält Wache, daß wir die drei Methoden nicht ohne Weiteres in einander eindringen lassen.

Die reine Methode ist nun im Ende so gesezt, daß die reine Form zugleich absoluter Inhalt, die absolute Identität im absoluten Unterschiede und dieser Inhalt zugleich reine Methode ist. Mit dem Inhalt ist die Methode der Reflexion in diese Einheit aufgenommen, ihr Nerv ist das Sollen, welches die eigentliche Thätigkeit und fortwährende Schärfung der Lust der absoluten Anschauung ausmacht. Wenn hier von Seligkeit gesprochen werden soll, so sieht man, daß uns Menschen keine andere Seligkeit gegönnt sein, oder vielmehr, daß es überhaupt keine andere Seligkeit geben kann, als die, über deren Genuß wir immer zugleich erhoben sind. In diesem Sollen, ohne welches die absolute Identität nicht Ich, nicht die Kraft der Unterscheidung und der Reflexion wäre, das Andere von mir stoßend, erblicke ich mich in ihm, und mich in ihm erblickend seze ich mich ihm entgegen; in ihm kann ich mich im Andern verlieren, mich ganz und ohne Rückhalt in ihm haben, ohne alle Schranke der Differenz, und damit zugleich mich schlechthin über es hinaus erhoben wissen. So sind beide Methoden vollkommen Eins geworden. Ich verweilt in der Anschauung des Andern, dieses Anschauen enthält es, daß es die Ruhe seines Wechsels, somit sein Selbstbewußtsein im Andern hat; in diesem Verweilen hat es sich ganz im Andern als aufgehobne Reflexion, aber es hat sich ganz als Reflexion in sich, als Hinaus über sich als Object; so stellt sich hier die Methode der Reflexion und die Schärfe der Unterscheidung des Subjects



Digitized by Google

und Objects dar. Aber eben diese Methode ist zugleich völlig Eins mit der reinen; weil Ich ganz Reflexion in sich und ganz aufgehobne Reflexion ist, ist es darin zugleich die reinste Harmonie mit sich; im Entgegensezen ist die Identität gesezt und umgekehrt. So ist die reine Methode mit der Methode der Reflexion hier selbst vollendet. —

Ebendaher ist auch in der absoluten Methode, wenn wir nur in sie hineinsehen, ohne auf die frühere Entwicklung zurückzusehen, alles enthalten, was wir bisher dargestellt haben; sie ist die absolute Totalität des Ich. Die Momente des gesammten Ganges der Philosophie sind in ihr enthalten, aber sie sind so zur Einheit zusammengerückt, daß das eine immer nur ist in dem andern, immer sogleich auf das andere hin, und von diesem auf sich zurückweist. Sie sind hier zumal, während sie vorher in ein Nacheinander zerfallen, obwohl auch in diesem keines derselben rein zu existiren fähig ist, sondern immerfort von sich aus auf das andere hinweist. Mit diesem Zumal der Momente der Methode, mit dieser Totalität, die alles Vorangehende in sich schließt, und zur in sich geschlossenen Einheit vollendet, ist aber auch ein neuer Inhalt, ein neuer Begriff gegeben, der Begriff des absoluten Selbstbewußtseins, das sich ebenso absolut gegenständlich ist. Die absolute Methode ist das vollkommen freie, sich in seiner Gegenständlichkeit vollkommen durchsichtige Selbstbewußtsein, sie ist Ich in seinem höchsten Begriffe, die vollkommne Harmonie seines Anschauens und seines Wollens, seiner Lust und seiner Kraft; sie ist kein bloßes Schema für unser Denken, kein fertiger Handgriff, kein Instrument, um das Reale gehörig anzufassen. Sie wird uns vollkommen unverständlich sein, wenn wir uns selbst nicht mit ihr zu identifiziren im Stande sind, sie wird uns schlechte Dienste leisten, wenn sie nicht zu unserer eigenen Produktivität wird, wenn wir nicht selbst das intellectuelle Auge werden, mit dem sie die Dinge sieht. Die absolute Methode ist die Natur des Ich und des Objects selbst, ihr enthülltes Wesen, denn sie zeigt uns, daß diese beiden

Digitized by Google

Begriffe nur mit einander ohne Widerſpruch und nach ihrem wahren Weſen gedacht werden können.

Wenn nun der abſoluten Methode gemäß das Selbſtbewußtſein in ſeiner Totalität ſich in der Totalität des Gegenſtands weiß, worin dieſer wahre Realität iſt, wie kann hier noch von einem an ſich Unerklärlichen, Unbegreiflichen, von einer Unzugänglichkeit des Gegenſtands für unſer Erkennen die Rede ſein? Der Gegenſtand liegt ſeinem wahren Weſen nach vor uns, wir werden in ihm uns ſelbſt offenbar, ſo wie der Gegenſtand uns in uns offenbar wird. Hiemit iſt nicht im Mindeſten jener Leichtſinn befördert, der vorſchnell die Unterſuchung abſchließt, und ein Reſultat zieht, das in der That kein Reſultat, nicht durch den Gegenſtand ſelbſt gezogen iſt; ſondern dieſer Leichtſinn iſt hier gerade gänzlich zurückgewieſen, denn es folgt aus dem gegebnen Begriff der Realität des Gegenſtands, daß ſeine wahre Realität in ſeiner Totalität beſteht, und in dieſer das Denken ſich vollkommen gegenſtändlich iſt. Wir haben daher den Gegenſtand nur dann erforſcht, erkannt, wenn wir ihn in ſeiner Totalität gedacht haben. Doch wir müſſen nun gerade vom Ende der Philoſophie aus zeigen, wie wir zur objectiven, zur realen Wiſſenſchaft gelangen.

Die abſolute Methode durchläuft die Momente der Indifferenz, des Wechſels, und des Zumal der Elemente des Wechſels im Wechſel; dieſe Momente ſind im leztern vollkommen Eines. Sie ſind als Momente der reine Ausdruck für jede Entwicklungsſtufe der Philoſophie ſelbſt. Hiefür finden ſich in den nächſten beſten Beiſpielen die Belege; ich erinnere an die Philoſophie des Rechts, der Religion u. ſ. f., dort iſt der Begriff des Souverän noch die Indifferenz des Rechtsſtaats, die ſofort in den Völkern in die Bewegung des Wechſels übergeht, um dann im Völkerbunde, an deſſen Spize der Souverän ſteht, dieſen Wechſel im Zumal ſeiner Elemente in der abſoluten Gleichheit des Willens mit ſeinem Daſein in der Unruhe der Ungleichheit feſtzuhalten. Jedoch iſt natürlich, daß innerhalb der Methode der Reflexion und gemäß einer beſtimmten Stufe dieſes allgemeine Geſez der Bewegung und alles Lebens

Digitized by Google

ſich wieder modifizirt, oder vielmehr zu einem beſondern Geſeze wird, das ſich eine ſolche Stufe ſelbſt vorſchreibt.

Es fragt ſich aber nun, wie wir von dieſer Methode aus zur realen Wiſſenſchaft gelangen.

Das abſolute Selbſtbewußtſein, das ſich zugleich abſolut gegenſtändlich iſt, iſt das vollkommne Zumal ſeiner Elemente, es hat ſich als ſolches in ſeiner Gegenſtändlichkeit und in ihm ſelbſt; in der Ruhe dieſer Anſchauung iſt alle Bewegung erloſchen, und das Denken, das anſchaut, iſt die reine Einfachheit in ſeiner unendlichen Fülle. Es hat Alles, aber nichts beſtimmtes. Fixiren wir nun aber in dieſem Zumal, wie offenbar geſchehen muß, weil dieſes ſelbſt ſonſt einſeitig aufgefaßt würde, die Bewegung, ſo iſt Ich in ſich reflectirt als ſelbſtbewußtes das Zumal ſeiner Elemente, der Gegenſtand aber zerfällt in ein Nacheinander der Elemente der Bewegung. *Hiemit erſt haben wir das Object, die objective Welt, als Totalität des Realen, welche zugleich die objective Totalität der Bewegung des Selbſtbewußtſeins als Nacheinander ihrer Elemente iſt.*

In dieſem Nacheinander der Entwicklung des Selbſtbewußtſeins, womit das Reale als ſolches in ſeiner Wahrheit für uns entſteht, iſt der geſammte Prozeß deſſelben objectiv, d. h. die abſolute Methode, und der Begriff, der in ihr enthalten iſt, wird objectiv ebenſo, wie ſie für uns ideal aus dem Ich heraus ſich gebildet haben. Hieraus folgt, daß in der realen Objectivität ſelbſt die reine Methode den abſoluten Anfang macht, welche in die Methode der Reflexion übergehend mit dieſer ſich identifizirend als abſolute Methode und abſolutes Selbſtbewußtſein ſich realiſirt. Daher iſt das abſolute Prius der gegebenen Objectivität der abſolute Anfang mit dem Syſtem der reinen Willensbeſtimmungen. Der abſolute Anfang war für uns ein Abſtoßen des Gegebenen, aber dieſer Anfang des Anfangs enthält blos ſeine Subjectivität, er verſchwindet im wahren Anfang ſelbſt, als reines Unterſcheiden, das die reine Identität iſt. So iſt er daher realer Anfang; dieſer

Digitized by Google

iſt der völlig genaue Ausdruck für ein Sein, das durch ſich iſt. Aus dieſem Sein folgt unmittelbar der erſte Entſchluß zur Schöpfung, oder wir wollen ſagen, die Entwerfung des Planes der Schöpfung, indem der Wille, der ſelbſt nichts anders als dieſer Plan iſt, aus dem reinen, abſoluten Anfang hervorbricht. Dieſes abſolute Prius der Welt hat ſchon längſt in ihr ſelbſt eine höhere Geſtalt erreicht; indem wir es denken, denken wir es nicht als ein ſeiendes, ſondern als ein ſolches, das nothwendig war, ehe die Welt entſtand. Hier alſo haben wir eine transſcendente Entſtehung der Welt, aber wir haben ſie nicht als ſolche, d. h. wir fangen nicht ohne Weiteres mit derſelben an, ſondern haben auf rein immanente Weiſe den Begriff derſelben erreicht. Darum wurde oben geſagt, daß die Philoſophie keine transſcendente Entſtehung der Welt kenne, es wurde damit die gewöhnliche Vorſtellung von der Schöpfung abgewieſen. Die Schöpfung ſelbſt aber iſt nicht einmaliger, ſchlechthin vollendeter Act, ſondern ſie iſt Entwicklung, die Fortſezung der Entwicklung des Anfangs, wie ſie im Jenſeits der Welt, als ſie noch nicht war, ſtattgefunden hatte, eine Fortſezung, in welcher der abſolute Wille ſeinen Plan ausführend in ſeinem Werke der innere Werkmeiſter iſt, und ſich realiſirt, indem er ſeiner Realität ſich opfert, um aus ihr wieder im menſchlichen Geiſte zu erſtehen, welchem hiemit die Aufgabe geſtellt iſt, den urſprünglichen Willen, der in ihm als ſein Wille iſt, in der Geſchichte als den Willen, der zugleich im Univerſum waltet, vollſtändig zu realiſiren, welches zunächſt im Reich des abſoluten Selbſtbewußtſeins geſchieht, dem Reich der Freiheit, die in dem Reiche der Natur ihr Gegenbild hat, aber, da in dieſem Reiche zugleich das abſolute Sollen, als Geſez des Geiſtes, das zugleich Geſez der Natur iſt, herrſcht, erſt im Sein der abſoluten, ſchlechthin einfachen Realität, des wahrhaftigen Gottes vollkommen zu Stande kommt. Dieſer Gott iſt ſomit durchaus nicht mit dem abſoluten Prius der Welt zu verwechſeln; dieſes Prius, durch die Welt hindurchgehend, vollendet ſich erſt in ihm; das Prius der Welt fällt mit der Welt zu-

Digitized by Google

ſammen unter den Begriff des Werdens Gottes. Wenn die abſolute Realität ſein ſoll, ſo kann ſie nur auf dieſe Weiſe, durch dieſe Vorausſezungen werden; ſie iſt für ſich, indem ſie iſt, ſchlechthin, und ſtreift allen Schein des Gewordenſeins von ſich ab; aber ſie muß auch, um abſolute Realität zu ſein, auf die gezeigte Weiſe werden, denn ſie iſt, ſofern ſie Realität iſt, ſchlechthin Eine in einer abſoluten Unendlichkeit von Realität; dieſe Realität entſteht nur durch den bemerkten Prozeß. Für unſer Denken ſteht der nothwendige Anfang und Prozeß der abſoluten Realität feſt, dieſen Anfang zu wiſſen, liegt ſomit in der Natur des Denkens. Wollten wir nun etwa fragen, warum es denn überhaupt habe Realität geben müſſen, ſo wären wir über das Denken ſelbſt hinausgegangen, und ſind alſo auch nicht berechtigt, eine Antwort auf eine ſolche Frage zu erwarten.

Die Darſtellung des abſoluten Prius der Welt fällt ganz mit dem Anfang der Philoſophie und dem Syſtem der reinen Willensbeſtimmungen zuſammen. Wir haben im Reſultate der Philoſophie nur die Einſicht gewonnen, daß dieſe idealen Beſtimmungen das nothwendige Prius der Welt ſind. Dagegen tritt nun mit der Betrachtung der gewordenen objectiven Realität ſelbſt die Erfahrung ein; denn in dieſer Betrachtung weiß Ich ſich in der objectiven Realität gegenſtändlich, das gegenſtändliche Denken, das ebenſo ſelbſtbewußt iſt und umgekehrt, iſt die Erfahrung. In dieſer hat Ich ſich dem Gegenſtande gegenübergeſtellt, iſt aber auch als Denken ſich in ihm vollkommen gegenſtändlich. Die Erfahrung faßt daher den Gegenſtand als Totalität in ſich auf, ihr Princip iſt, den ganzen Gegenſtand in ſeinem Sein und Werden zu haben; hat ſie ihn ſo gewonnen, ſo iſt ſie verſichert, ihn in ſeiner Wahrheit oder richtig gedacht zu haben. Daher verbindet die Erfahrung zwei Richtungen in ſich, auf den einzelnen Gegenſtand als ſolchen, und auf ſeine Verbindung mit andern, worin er erſt wirkliche Totalität iſt. In der erſtern Richtung, welche natürlich nie ganz von der andern ſich trennen kann, und welche die Anſchauung des Ganzen im Ein-

Digitized by Google

zelnen concentrirt, faßt die Erfahrung den Gegenstand in der Form der absoluten Methode selbst, als Indifferenz, welche zum Wechsel und dann zum Zumal im Wechsel wird. Diese Methode ist die eigentliche genetische Methode, welche den Gegenstand als selbständige Totalität sich selbst entwickeln läßt. Die Erfahrung betrachtet daher den Gegenstand zuerst nach seinem Sein, sodann im Wechsel seiner Veränderungen und faßt dann die Natur des Gegenstandes vollständig auf als Einheit in seinem Wechsel. So allein ist die Erfahrung wirklich gegenständliches, anschauendes Denken. Allein die Empirie muß, womit sie nicht aufhört, Empirie, d. h. anschauendes, gegenständliches Denken zu sein, sich auch zur Anschauung des Ganzen erheben, sie muß auch auf die Entwicklung des Ganzen gehen, und diese zu entdecken suchen; es muß ihr aus der Objectivität die Dialektik, die Methode der Philosophie entgegentreten. Sie ist in diesen weiteren Gesichtskreis schon durch das absolute Prius der Welt hineingestellt. Der religiöse Sinn, der den Naturforscher belebt, hält ihm zugleich den Sinn für das Ganze offen, nur daß dieser religiöse Sinn nicht dahin sich verirren darf, irgendwie über der Welt die Einheit der Totalität des Realen und ihrer Bewegung zu suchen; der Naturforscher, der die Einsicht in ein absolutes Prius der Welt hat, muß daher wissen, daß dasselbe in der Welt sich aufgehoben hat, damit wird jene Einsicht zum wahren Sinn für die objective Totalität des Realen in der Natur selbst. Ebenso muß der Historiker, so sehr er seine Studien dem Einzelnen zuwendet, das Auge offen haben für das Ganze, für seine Entwicklung, für das Drama des selbstbewußten Willens, das in der Geschichte sich aufführt. Diese Forderung an den Geschichtschreiber zu machen, liegt aber nicht näher, als sie an den Naturforscher zu machen. —

Die Betrachtung der Natur und Geschichte ist nun aber nicht mehr Philosophie als solche. Diese hat ihr Geschäft in der geleisteten Deduction des Realen zu Stande gebracht; die Erfahrung im wahren Sinn des Worts ist mit den realen Wissen-

Digitized by Google

ſchaften an ihre Stelle getreten. Aber man ſieht auch, daß Erfahrung ohne Spekulation nicht möglich iſt, dieſe allein begründet das gegenſtändliche Denken der Erfahrung. Dieſes gegenſtändliche Denken iſt ein Denken des Gegebnen. Wir haben in der Deduction deſſelben die Welt auſſer uns nicht gemacht, ſondern nur gelernt, ſie richtig zu denken. Wir ſind vom Gegebnen ausgegangen, es als Vorausſezung aufhebend, um in ihm unſer Selbſtbewußtſein zu haben, und ſo zu ihm zurückzukehren; wir konnten daher das Gegebne nicht durch das Ich machen wollen, ſondern es war uns darum zu thun, unſer Selbſtbewußtſein in ihm gegenſtändlich zu wiſſen. Dies iſt der wahre Sinn des Idealismus, den wir aufgeſtellt haben. Hätten wir, wie Fichte, mit dem reinen ſich ſelbſt gleichen Ich geradezu angefangen, dann wäre jener Idealismus uns vorzuwerfen, in welchem Ich nie zum Object kommt, weil es eben nur ſich ſelbſt, nicht das Object haben will. Indem wir alſo den Begriff des Ich in ſeiner ganzen idealiſtiſchen Reinheit aufgeſtellt haben, haben wir damit zugleich jenen leeren Idealismus beſeitigt, der mit dem Gegebenſein des Realen ſich nicht vertragen kann. Schon der Urſprung des reinen Idealismus des Ich, enthält den Entſchluß in ſich, zum Gegebnen zurückzukehren. Allein in dieſer Rückkehr haben wir den Idealismus des Ich ſelbſt objectivirt, und als die wahre transſcendente Entſtehung der Welt gefunden. Hiemit iſt das Gegebenſein des Realen als ſolches geſichert, aber es hört auch das Gegebne auf, blos gegeben zu ſein, und jede Erkenntniß iſt, kann man ſagen, eine Erinnerung des Ich an ſeinen Idealismus, in welchem es das abſolute Prius der Welt war. — Ich weiß in der That nicht, wie man je auf die Vorſtellung einer Schöpfung der Welt kommen konnte, als auf dem angezeigten Wege. Und vielleicht iſt dieſe Ableitung nicht blos geeignet, uns eine Einſicht in dieſe Vorſtellung, ſondern auch in viele mythologiſche Vorſtellungen zu verſchaffen. —

Durch das aufgeſtellte Reſultat der Philoſophie iſt ſie ſelbſt, ſo wenig ſie die reale Wiſſenſchaft ſelbſt iſt, in die innigſte Be-

Digitized by Google

ziehung zu dieſer geſezt. Als abſolute Methode, in ihrem höchſten Begriffe, wird ſie unmittelbar die reale Wiſſenſchaft ſelbſt. Wir haben damit nicht mehr nöthig, im Objectiven einen Reſt des Realen zurückzulaſſen, der unterhalb des Begriffs falle, und die Nothwendigkeit deſſelben durch Willkür und Zufälligkeit begränze. So hat ſchon Fichte das Nothwendige, als welches in den Kreis der idealiſtiſchen Deduction falle, vom Zufälligen unterſchieden. Die Hegel'ſche Naturphiloſophie hat dieſe Scheidung auf eine Weiſe geltend gemacht, daß ſie nirgends ſo deutlich, wie hier, die reale Wiſſenſchaft der Philoſophie ſelbſt geopfert hat. Allein Zufälligkeit und Willkür ſteckt nur in unſerer ſubjectiven Vorſtellung, nie aber in der Sache. Ueberall herrſcht das Geſez; dieſes im Kleinſten wie im Abſcheulichſten zu erkennen, iſt die Aufgabe des objectiven Denkens; die Abnormität der Vorſtellungen, der Handlungen, Leidenſchaften entzieht ihre Entſtehung dem Geſez nicht; ebenſo herrſcht in Allem, was in der Natur iſt und geſchieht, das Geſez, nichts iſt regellos in ihr. Eine ſolche Unterſcheidung characteriſirt den ſubjectiven Idealismus, während der wahre Idealismus, welcher zugleich Realismus iſt, in der Objectivität als ſolcher nicht Zufälligkeit, ſondern, weil ſie Totalität in ſich iſt, die Nothwendigkeit erkennt.

Hiemit iſt zuerſt die Philoſophie aus ihr ſelbſt in ein Verhältniß zu den realen Wiſſenſchaften geſezt. Dieß iſt ohne Zweifel eine unumgängliche Forderung an die Philoſophie, von den realen Wiſſenſchaften nicht blos als ſolchen zu ſprechen, die auſſer ihr vorhanden ſeien, ſondern zu zeigen, wie ſie dazu kommt, ſolche Wiſſenſchaften als auſſer ihr vorhanden anzunehmen. Von der Form der Erfahrung innerhalb der Philoſophie zu ſprechen, könnte unverfänglich ſcheinen. Allein abgeſehen davon, daß von derſelben innerhalb der Philoſophie in keinem Punkte die Rede ſein kann, da ſie, in ihrem beſtimmten Begriffe gefaßt, vielmehr ihr Reſultat iſt, ſo wäre hiemit die Selbſtändigkeit der realen Wiſſenſchaften, welche doch nicht geleugnet werden kann, vollkommen aufgehoben. Es kann ſomit das Recht der Philoſophie,

Digitized by Google

vom Realen, somit von der Erfahrung und den realen Wissenschaften nur durch sich selbst zu wissen, mit dem Rechte dieser Wissenschaften selbst nur auf die bezeichnete Weise gesichert werden.

Die aufgestellte Methode des philosophischen Erkennens unterscheidet sich sehr bestimmt von der Hegel'schen. Diese fehlt darin, daß sie die absolute Methode geradezu mit den beiden andern zusammenwirft. Daraus folgt fürs Erste, daß die Methode der Reflexion nicht in der Schärfe ihres Widerspruchs, die Reflexion in sich (als Wille oder Sollen) und deren Aufhebung (als Anschauen) rein festgehalten wird, und daher im Resultat (der absoluten Methode als absolutem Inhalte) beide nicht in dieser Schärfe der Unterscheidung in Einheit gesezt sind. Insofern es die allein würdige Aufgabe der Philosophie sein kann, die Identität in der Unterscheidung zu finden, so sieht man, wie wichtig es ist, die Methode der Reflexion für sich festzuhalten, und sie erst durch ihren Untergang zur absoluten Methode werden zu lassen. Fürs Zweite fordert die Methode der Reflexion für sich festgehalten offenbar eine höhere Begründung, denn der Gegensaz kann nicht das Ursprüngliche sein. Daher die reine Methode. Die Aussonderung der Methode der Reflexion von der absoluten Methode macht daher unmittelbar die reine Methode als Anfang nothwendig. Daß daher die Methode der Reflexion mit der absoluten Methode zusammenfällt, dieß schließt unmittelbar in sich, daß die reine Methode selbst nicht von diesen beiden getrennt ist. Sie sucht bei Hegel hervorzutreten (am Ende der Logik) in der absoluten Methode als solcher; denn hier wird bemerkt, daß der Anfang ein Act der Unterscheidung ist (vgl. S. 37). Allein sie tritt so nur am Ende hervor, wie sie in der absoluten Methode ist, folglich nicht in ihrer Reinheit, weswegen sie von selbst auch mit der Methode der Reflexion zusammengeht. Dieser Widerspruch ist allein damit beseitigt, daß sie als reine Methode wirklich an die Spitze gestellt wird. Fürs Dritte erhält die bestimmte Scheidung der Methoden, welche zu ihrer wahren Einheit führt, wie aus dem Obigen erhellt, erst den wahren Uebergang zu den realen Wissenschaften

Digitized by Google

und damit die bestimmte Scheidung und wahre Einheit des idealen Prozesses der Philosophie und des realen der objectiven Wissenschaften. Durch die Untereinanderwerfung dieser Methoden werden daher nothwendig der ideale und reale Prozeß, Philosophie und reale Wissenschaft auf ungebührliche Weise vermischt und die eine durch die andere verdorben. Daß dieß in der Hegel'schen Philosophie der Fall ist, dieß zu zeigen, ist Gegenstand einer ausführlicheren Critik dieser Philosophie. — Um die wahre Methode zu finden, kommt es daher darauf an, die Methode der Reflexion und daher den Begriff des Sollens, in welchem diese Methode ihre ganze Schärfe hat, weil im Sollen die Reflexion in sich über sich als aufgehobne hinausringt, für sich festzuhalten. Damit sind wir von selbst genöthigt, die reine Methode an die Spitze zu stellen, und die absolute Methode als Einheit beider durch den Untergang der Methode der Reflexion zum in sich geschlossnen Ende zu machen. In der Hegel'schen Logik ist daher das Moment der Reflexion, die Lehre vom Wesen der wichtigste Theil, würde dieses Moment nicht blos in einem gegenständlichen, metaphysischen Denken, sondern im selbstbewußten als solchem auftreten, so würde dasselbe eine weit größere Bedeutung gewinnen, als es bei Hegel hat.

Wir haben den Anfang der Philosophie als ihren Begriff aufgestellt; wir sagten, es sei ihr Begriff, voraussezungslos zu sein. Diese Voraussezungslosigkeit und damit der anfängliche Begriff der Philosophie wurde durch den aufgestellten Anfang selbst näher bestimmt. Wir sehen nun, wie dieser Begriff sich im Ende der Philosophie vollendet, oder, mit Hegel zu sprechen, wie er ihr Resultat ist. Aber es ist klar, daß der Begriff der Philosophie schon an ihrem Anfang als ihr reiner Begriff auftreten muß; denn indem wir eine Wissenschaft betreiben, müssen wir doch gleich von vornherein wissen, was es für eine Wissenschaft ist, die wir betreiben; und indem man so den Anfang der Philosophie selbst als ihren reinen Begriff aufstellt, so ist es nicht nöthig, einen blos vorläufigen Begriff von ihr zu geben, in welchem sonderbarer Weise die Wissenschaft anfangen und doch nicht anfangen soll. Zudem wenn das Ende in den

Digitized by Google

Anfang zurückkehren und der Anfang, nachdem er in der Reflexion verloren gegangen, wieder im Ende emportauchen soll, so muß auch der Anfang selbst als der Begriff der Philosophie gesezt sein, aber nur als der reine Begriff, noch nicht als der inhaltsvolle, ein Unterschied, der durch das Obige seine vollkommne Deutlichkeit erhält. Der inhaltsvolle Begriff der Philosophie ist somit der Begriff des Ich als des Selbstbewußtseins, das sich vollkommen gegenständlich ist. Für die Philosophie gibt es daher kein Ich im wahren Sinn, ohne daß es sein Complement an der ausser ihm befindlichen Objectivität hätte, noch ein Object, das etwas anderes wäre als die Gegenständlichkeit des Selbstbewußtseins im Denken. Die Philosophie ist es daher, welche das Denken befreit; sie läßt kein Positives gelten, von welchem das Denken unterjocht werden soll, aber sie erzeugt auch den wahren Sinn für das Positive, d. h. sie lehrt objectiv denken und die Wahrheit als eine gegenständliche anerkennen. Es steht zu hoffen, daß die Philosophie durch dieses objective Denken sich, wie im siebenzehnten Jahrhundert, wieder in ein einstimmigeres Verhältniß namentlich zur Naturwissenschaft sezen werde. Hat nicht die Philosophie zuerst über die Natur nachdenken gelehrt? hat sie nicht in ihrer Regeneration durch Bruno, Carteſius, Baco der Naturwissenschaft ihre höhere, wahre Begründung gegeben? Die Naturwissenschaft ist, wenn wir auf ihren Ursprung zurückgehen, eine Tochter der Philosophie. Sollen wir nicht hoffen dürfen, daß dieses Verhältniß werde wieder hergestellt werden? Vielleicht darf die Philosophie dann auch der Anerkennung der Religion sich erfreuen, welche ja schon längst ihr feindseliges Verhältniß gegen die Naturwissenschaft aufgegeben hat. —

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Digitized by Google

# Druckfehler.

Seite 3, Zeile 9 v. o. statt: die nahere lies: daher die
" 45, " 10 v. u. nach: Anfang zu sezen: ausgehen
" 47, " 16 v. u. statt: der Wissenschaften lies: der realen Wissenschaften
" 70, " 15 v. u. statt: Abstraction lies: Attraction
" 71, " 5 v. u. statt: darstellt lies: sich darstellt
" 79, " 1 v. u. statt: den lies: deren
" 113, " 7 v. u. statt: Macht lies: Nacht
" 149, " 14 u. 17 v. o. statt: idealisch lies: idealistisch
" 166, " 1 v. o. statt: er lies: eher
" 179, " 12 v. o. statt: Lastempfindung lies: Tastempfindung
" 184, " 6 v. o. lies: um wählen zu können
" 196, " 8 v. u. statt: und lies: nur
" 223, " 5 v. o. statt: gesteckt lies: gestellt
" 224, " 15 v. u. statt: den lies: dem.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google